ملاحظة:

* ترتيب الصفحات هنا يكون مطابقا للكتاب المطبوع في دار العلوم بيروت لبنان عام ١٤١٠ هـــ ١٩٨٩م.

* العناوين المضافة جعلت بين قوسين هكذا (( )).

الفقه

الجزء المائة

الطبعة الأولى

١٤١٠ هـــ ــــ ١٩٨٩م

دار العلوم ــــ طباعة. نشر. توزيع.

العنوان: حارة حريك، بئر العبد، مقابل البنك اللبناني الفرنسي

الفقه

موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي

آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الشيرازي

دام ظله

كتاب

الحقوق

دار العلوم

بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

((تمهيد))

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

وبعد، فهذا كتاب (الفقه: الحقوق) ذكرنا فيه المدخل إلى (الحقوق) في الفقه الإسلامي، مع ذكر جملة من الصغريات، والله المسؤول أن ينفع به ويثيب عليه، وهو الموفق المستعان، فنقول:

قد ذكرنا كثيراً من الحقوق في مختلف أبواب (الفقه) بالمناسبة، كما ذكرها الفقهاء من قبلنا في كتبهم الفقهية (قدس الله أسرارهم وشكر الله سعيهم).

وإنما أفردنا جملة منها هنا، كمدخل إلى الحقوق باختصار شديد، لتكون مجموعة في محل واحد، ليسهل على المراجع الاطلاع عليها.

وحيث إن الحقوق لها عرض عريض لا يسعه هذا الكتاب، اكتفينا ببعض الحقوق منها، نموذجاً لبعضها الآخر من باب الملاك الجاري في الكل، أو من باب عرض النماذج، وحيث لا قياس في الإسلام كما نذهب إليه، فلا نقول من باب القياس، بالإضافة إلى أن القياس لا موضوع له في المقام غالباً، فلا يقاس حق الزوجية بحق القذف، أو حق الملكية بحق الوصي في شؤون الموصي، وإن كان هناك بين جملة من أقسام الحقوق العموم من وجه، فيجمع اثنان من الحقوق في مورد، ويفترقان في موردين.

وعلى أي حال، فهذا جهد متواضع في هذا الصدد، والله المسؤول أن ينفع به المطالعين، ويجعله مقدمة لتطبيق الأحكام، ويتقبله بقبول حسن.

قم المقدسة

محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي



مقدمة

الحقوق جمع الحق، وهو عبارة عما يلزم الإنسان له أو عليه، فرداً عاش أو في المجتمع، فإن الفرد أيضاً له الحق كالانتفاع من أشجار الغابة وحيوانات البر والبحر والجو، وعليه الحق كحق الله سبحانه، وحق نفسه على نفسه، وحق الحيوان وحق الجماد، كما ذكرنا هذه الحقوق في كتاب النفقات من النكاح، فقول بعضهم: إنه يتولد من الاجتماع، تعريف بالأخص.

والحق قد يطلق ويراد به الأعم من الواجب، وقد يطلق ويراد به المقابل للواجب، فيقال الحق في قبال الواجب، فالواجب على الأجير العمل وحقه في الأجرة، كما قد يطلق ويراد به في قبال الملك أو نحو ذلك، وقد يطلق ويراد به بمعناه الواسع الشامل للملك والحق غير الملك من المنفعة والإجارة، أو حق الانتفاع من مكانه في المسجد أو في المدرسة أو ما أشبه، والثالث كملك أن يملك الإنسان المباحات كصيد البحر وفاكهة الغابة أو الأراضي.

وفائدة هذا الحق الثالث أن غيره إذا أراد مزاحمته كان له المنع عن مزاحمة ذلك، أو المصالحة معه، كما إذا أراد الصياد أن يصيد من البحر فقال له صياد آخر: لا تصد اليوم لأن لي ضيوفاً فإذا صدت قل ما أصيد من السمك لأجل ضيوفي، حيث إن البحر والنهر مثلاً قليل الصيد

فإذا صاد أحدهما قل ما في البحر أو النهر للصياد المضيف، وقال ذلك الصياد الذي يطلب من زميله عدم الصيد: إني أعطيك ديناراً في قبال تنازلك عن حقك في الإصطياد.

((جذور الحقوق))

ثم إن جذور الحقوق تختلف عند الإلهيين والماديين، فالإلهيون يرون أن الجذور تنشأ من الإله سبحانه، سواء على الطريقة الإسلامية حيث ترى أن الله سبحانه هو واضع الحقوق بدون واسطة، أو على الطريقة المسيحية حيث ترى أن الله سبحانه فوض جعل الحقوق إلى قيصر، مأخوذ من الكلمة المشهورة عندهم: (دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر)، إذ الحقوق باستثناء حق العبادة وما أشبه في هذا المنظار المسيحي تابع لقيصر الذي استمد حقه من الله، فكلاهما يرون أن الحق الأولي لله سبحانه وتعالى، لكن مع فارق أن الإسلاميين ومن أشبههم يرون أن الله سبحانه وتعالى فوّض لقيصر جعل الحقوق، فالحقوق تنتهي إلى الله سبحانه وتعالى بالواسطة لا مباشرة وبخط مستقيم.

أما الماديون فيرون جذور الحقوق في البشر.

وهناك ثلاثة آراء:

الأول: إن الفرد هو جذر الحقوق، حيث إن الفرد هو كل شيء، وإن الاجتماع متطفل عليه اضطراراً أو من جهة الفطرة، على بحث سيأتي إن شاء الله تعالى في أنه هل الاجتماع ضرورة أو فطرة.

الثاني: إن الاجتماع هو جذر الحقوق، وإنما الفرد شيء بسيط في هذا الجهاز العام، فالاجتماع هو صاحب الحق أولاً وبالذات، بينما الرأي الأول يقول الفرد أولاً وبالذات.

والثالث: إن كليهما جذرا الحقوق، فليس أحدهما أصلاً والآخر فرعاً كما يراه الأولون، وإذا تعارض حق الفرد وحق الاجتماع يلاحظ

مسألة الأهم والمهم، وإذا لم يكن هناك أهم ومهم فاللازم التقسيم بين الجانبين أو الإقتراع لترجيح جانب على جانب أو ما أشبه ذلك.

ومن ذلك يظهر أن ما يراه رؤساء الحكومات الدكتاتورية من أنهم مصدر الحقوق كلام لم يذهب إليه أي حقوقي.

((لماذا وضع الحقوق))

وعلى أي حال، فالغرض من وضع الحقوق تأمين حالة الفرد بكل أبعاده، بعده الفردي وبعده الاجتماعي وبعده الكوني الشامل للدنيا والآخرة عند الإلهيين الذين يعتقدون بذلك.

وكذلك تأمين حالة الحيوان، إذ الإنسان يحس بعطف خاص نحو الحيوان، لا لأنه في نفع الإنسان فحسب بل ولأنه شيء له شعور وألم وحاجة أيضاً، ولذا جعلت القوانين سواء عند الإلهيين أو عند الماديين لحفظ الحيوان ولعدم إيلامه ولقضاء حوائجه.

والظاهر أن هذا الشيء ليس موجوداً في الشجر، وإن كان له روح، وجعل الحقوق للشجر لا نفسه بل للإنسان، كما أن جعل الحقوق للبنايات والعمارات وما أشبه كذلك، ففرق بين حقوق الحيوان وبين حقوقهما، وإن كان ربما يقال بذلك أيضاً لأن الشجر له روح وألم وحاجة، لكنها في المرتبة الضعيفة، وفي المرتبة الأضعف الجوامد.

وربما يستدل على ذلك بقوله سبحانه: ﴿يا جبال أوبي معه والطير﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً فقالتا أتينا طائعين﴾[2].

وفي الدعاء مخاطباً للقمر: «أيها الخلق المطيع الدائب السريع»[3].

وقوله سبحانه بالنسبة إلى الأرض: ﴿فإذا هم بالساهرة﴾[4]، إلى غير ذلك، لكن هذا المبحث خارج عما نحن بصدده.

((موضوع علم الحقوق))

وكيف كان، فقد ظهر مما تقدم موضوع علم الحقوق وهو (الحق) بالمعنى المتقدم لكل من الله والإنسان والحيوان، بل والشجر والجماد، وعلى كل منهم.

لكن الحق على الله سبحانه ليس بمنزلة الحق على غيره، حيث إن الحق عليه ليس إلاّ بمعنى جعله سبحانه الحق على نفسه، ولذا

---

(١) سورة سبأ: ١٠.

(٢) سورة فصلت: ١١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج٢ ص١٠١.

(٤) سورة النازعات: ١٤.

ورد في الدعاء: (وبحقهم عليك الذي هو من أعظم حقك عليهم)[1].

والحق على الحيوان والشجر أيضاً ليس بمعنى الحق على الإنسان، بل المراد حق الاستخدام والانتفاع بالإضافة إلى المفعول، فالجامع وإن سمي حقاً إلاّ أن الأفراد متباينة، مثل أفراد الحيوان المتباين بعضها مع بعض من الإنسان والبقر والفرس وهكذا.

((تعريف الحق))

وتعريف الحق: إنه شيء للفائدة أو على الضرر، والأول يسمى حقاً والثاني واجباً في إصلاح آخر.

((فائدة الحق))

وفائدة الحق الانتفاع له أو منه.

((مسائل علم الحقوق))

ومسائل هذا العلم هي المباحث المذكورة فيه.

كما أن لهذا العلم مبادية التصورية والتصديقية، على ما ذكرنا تفصيله في الأصول.

وهذا العلم متداخل مع جملة من مباحث (الفقه) وغيره كالعبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات والأحكام وغيرها، وإنما يكون التداخل لاختلاف الحيثيات، كتداخل علم الأصول والكلام والفقه في بعض المباحث كمبحث التجري وغيره.

وهذا العلم وإن كان حديث الانفراد إلاّ أنه قديم الموضوع والبحث، ولذا أكثر الفقهاء من ذكر الحق في مختلف الكتب.

ثم إن البحث وإن كان فقهياً، ولكن توقف الانتفاع بالموضوع على بيان بعض المسائل الخارجية أوجب البحث فيها أيضاً.

((ما يبتنى عليه الحقوق))

ثم إن الحقوق بكلا قسميه أي الحقوق والواجبات، مبنية على العدل والنصفة والإحسان، لا على القدرة، سواء كانت قدرة السلاح أو الرجال أو المال أو الجمال مثلاً، وإن كان صاحب كل من الأربعة يريد بناء الحق على تلك الأربعة التي يجدها، ولذا نرى الحكومات الدكتاتورية يبنون الحق على آرائهم الشخصية، ضاربين عرض الحائط آراء المجتمع وأوامر الله سبحانه وتعالى بالشورى ونحو ذلك.

---

(١) انظر بحار الأنوار: ج٩٨ ص٣٧١ وفيه: (اللهم فبحقك عليهم وبحقهم عليك وبشأنهم عندك فإن لهم عندك شأناً).

والفرق بين العدل والنصفة والإحسان: إن العدل ما يكون كفواً للواقع، فإذا أعطى الفرس من الطعام بقدر ضعف

طعام الغزال كان عدلاً وإن لم يكن بينهما تساو.

والإحسان شيء فوق العدل، كما إذا أعطى الأجير الذي استأجره بدينار ديناراً ونصفاً، فإن النصف إحسان وليس من العدل، وقد ذكرنا في بعض مباحث (الفقه) أن الإحسان أيضاً واجب في الجملة، ولذا قال سبحانه: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[1]، فأردف الإحسان في المأمورية ردف العدل.

ومن الإحسان الواجب ما قاله سبحانه: ﴿وبالوالدين إحساناً﴾[2].

وقال سبحانه: ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك﴾[3].

أما الإنصاف ويعبر عنه بالنصفة أيضاً، فقد يكون عدلاً وقد لا يكون عدلاً، لأنها مشتقة من النصف مقابل الربع والخمس وما أشبه، ويراد بها أن يكون النصف لك والنصف لخصمك، وفي مثال طعام الفرس والغزال ليس نصفة وإن كان عدلاً.

هذا إن قوبل الثلاثة بعضها مع بعض، وإلاّ فكل واحد إن ذكر وحده شمل الآخرين أيضاً ولو في الجملة.

ومما تقدم ظهر أنه يلزم أن يكون القانون متكئاً على أحد الثلاثة هي العدل والإنصاف والإحسان، وإلا فليس له صورة القانون، فليس احترام القانون لأنه مر على مجلس الأمة أو مجلس الوزراء أو تفوه به الملك أو رئيس الجمهورية أو ما أشبه، وإنما احترامه أنه متكئ على أحد الثلاثة المتقدمة.

ومن المعلوم أن القانون الذي يتكئ على أحد الثلاثة يوجب النظم العام والاجتماع السليم، وإذا لم يكن القانون متكئاً على أحد الثلاثة كان بالعكس، وعلى هذا فمن الممكن أن يكون القانون متكئاً على أحد الثلاثة فى زمان ما أو مكان ما بشروط خاصة، ولا يكون متكئاً على أحد الثلاثة في زمان آخر أو مكان آخر أو شروط أخر.

وللقانون في كل واحد من الأمرين حكمة، أي وجوب احترامه أو عدم وجوب احترامه، والمراد بعدم الوجوب ما يشمل عدم الجواز أيضاً، إذ قد يكون القانون واجب الخرق، مثلاً القانون يقتضي

---

(١) سورة النحل: ٩٠.

(٢) سورة البقرة: ٨٣، سورة النساء: ٣٦، سورة الأنعام: ١٥١، سورة الإسراء: ٢٣.

(٣) سورة القصص: ٧٧.

احترام أموال الناس ودمائهم وأعراضهم في حال السلم، ويقتضي عدم الاحترام في حال الحرب بالنسبة إلى العدو المهاجم، لتعارض الأهم والمهم، وتقديم الأهم على المهم، فالعدالة اقتضت احترام دم زيد في حال السلم لأنه مسالم، والعدالة بنفسها تقتضي إراقة دمه في الحرب لأنه محارب، وهكذا يقال في الأموال والأعراض، فقد يقتضي العدل احترام عرض عمرو وقد يقتضي إهانته لإيقافه عند حده فيهتك عرضه لأمر أهم.

((روح القانون))

ولذا كان من الضروري احترام روح القانون لا جسمه إذا تعارض الروح والجسم، لأن الروح أقرب إلى العدالة من الجسم، بل إنما وضع الجسم لاحترام الروح، مثلاً إذا رأى القاضي أن شاهدين في قضية أغفلا وإن كانا عادلين، كان اللازم أن يحكم على طبق ضد الشاهدين وإن كان جسم القانون يقول: (ما قام عليه الشاهدان العادلان يجب أن يحكم على طبقه).

((القانون التخييري))

ثم إن اقتضت العدالة أمراً خاصاً كان ذلك هو القانون، وإن اقتضى أحد شيئين أو أشياء لزم وضع القانون تخييرياً، إذ لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، إلاّ إذا كان أمر أهم في وضع أحدهما فقط، مثل التنسيق أو ما أشبه، مثلاً العدل يقتضي مرور السيارة قادمة من طرف اليمين أو من طرف اليسار، والمجيء من طرف اليمين يعادل المجيء من طرف اليسار، إذ لا ترجيح لهذا على هذا، ولهذا على هذا، لكن إنما لا يجعل التخيير للسواق لمراعاة أمر خارج، وهو ملاحظة النظام حيث يوجب التخيير الاصطدام.

((إذا اختلفا في الحق))

(مسألة) لو اختلفا في الحق، ديناً أو مذهباً أو تقليداً، أو لاختلاف رأي المرجع سابقاً ولاحقاً، كما إذا كان استنباطه في السابق طرفاً وكان استنباطه في اللاحق في طرف يقابل ذلك الطرف، فهنا أمران:

الأول: إنه لا يمكن اختلاف الحق، فإن الحق واحد، إما واحد بالشخص أو بالكلية الجامعة للأفراد، وقد ثبت ذلك في الفلسفة خلاف النظرية المادية الجدلية التي تقرر التناقض مما رد عند العقلاء، بل إنا قد ذكرنا في بعض كتبنا أن النزاع بين الطرفين لفظي.

الثاني: إنه إذا لم يميز الحق عند من يريد الأخذ به، كان المتبع القواعد المقررة في مثل هذا الاختلاف، وقد ألمعنا إلى بعض تلك القواعد المقررة في كتابي النكاح والطلاق بمناسبة أنه يرى أحدهما صحة النكاح ويرى الآخر بطلانه، أو يرى أحدهما صحة الطلاق ويرى الآخر بطلانه، من غير فرق بين أن يكون الطرفان الزوجين أو أحدهما وثالث يريد نكاح تلك المرأة مثلاً.

وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر المعاملات بالمعنى الأعم، كالبيع والرهن والإجارة والإرث وغيرها.

ثم إذا شك الفقيه بوجود الحق وعدمه، فإن كان له سابق تم فيه أركان الاستصحاب وجوداً أو عدماً استصحب.

وإلاّ فإن لم تتم الأركان فإن كان شكاً بين الأقل والأكثر كان الدليل مع الأقل، لأصالة عدم الزيادة، كما إذا شك في أنه متعة أو دوام، حيث الأصل الثاني لأصالة عدم ذكر الشرط، من غير فرق بين أن يكون تنازع كما فيما بين الزوجين أو أحدهما ووارث الآخر أو وارثهما بعد فرض كون حقيقتهما واحدة وإنما الاختلاف بالزيادة والنقيصة وإن اختلفت بعض الأحكام بينهما أيضاً.

وإن كان شكاً بين المتباينين فإن كان في الماليات جرت قاعدة العدل، وإلاّ فالقرعة، وإن لم تجر القرعة لأنها بحاجة

إلى العمل فالصلح القهري، على ما ذكرها الجواهر وغيره في مثل هذه المسألة، لأن الحاكم مجعول لقطع المنازعات فإن لم يكن طريق للقطع إلاّ ذلك كان جعله شرعاً حاكماً بمعنى إجازة الشرع له في ذلك، فلا يقال: إنه خلاف تسلط الناس على أموالهم وأنفسهم، وخلاف أن العقد لا يكون إلاّ برضى، من جهة قوله سبحانه: ﴿إلاّ أن تكون تجارةً عن تراض منكم﴾[1]، وبعض الروايات الأخر التي ذكرناها في المكاسب.

وهكذا الحال في الصلح إذا لم يعمل بقاعدة العدل في الماليات، كما إذا تعارض صاحب البناء العلوي والسفلي فيما إذا أشرف السفلي على الخراب مما يسبب خرابه خراب العلوي، فهل التعمير تكليف صاحب السفلي باعتبار أنه إذا لم يعمره ضرر العلوي، و«لا ضرر» يدفعه بجعل العمارة على السفلي على ما ذكرناه في الأصول، من أن «لا ضرر» يرفع الحكم الأيجابي كالوضوء والغسل الضارين حتى لا يجب، والحكم السلبي فإذا كان السلب ضرراً فهو مدفوع بلا ضرر، ومعنى رفعه تقرير الشارع للحكم الإيجابي، فإن كان واحداً فهو، وإلاّ كان مخيراً بين البدائل الإيجابيات.

أو تكليف صاحب العلو، لأن «لا ضرر» العلوي معارض بلا ضرر السفلي، وبعد تساقطهما كان من يريد بقاء داره سالمة وهو الطرف العلوي ملتزماً بلوازمه، والتي منها تعمير الدار السفلي لأجل بقاء داره، نعم لا حق للسفلي في المنع عن التعمير باعتبار تسلطه على مال نفسه، لأن التسلط محدود بحد عدم ضرر الغير، ولذا لا يتمكن من سقي حديقته إذا أوجب خراب حائط الجار.

وعلى أي حال، فإذا قلنا بقاعدة العدل نصف التعمير بينهما أو شبه النصف من النسبة، إذا كان نفع التعمير مثلاً ثلثه لأحدهما وثلثاه للآخر، إلى غير ذلك، وإلاّ فاللازم الصلح القهري إذا قلنا بأنه لا مكان للقرعة هنا على ما عرفت.

---

(١) سورة النساء: ٢٩.

((الحقوق الفطرية والوضعية))

(مسألة) الحقوق تنقسم إلى قسمين:

((الحقوق الفطرية))

الأولى: الحقوق الفطرية، وهي التي تلائم الإنسان والحيوان والشجر والجماد حسب رتبتهم الكونية.

بل يمكن أن يقال بتلك الحقوق لخالق الكون أيضاً، حيث إن لله سبحانه مكانته الخالقية، وتلك المكانة لها حقوقها من الإطاعة والشكر ونحوهما.

والمراد بالملائمة الواقعية كملائمة التسعة لضرب ثلاثة في ثلاثة، وإدركنا لها أو عدم إدركنا لها لا يضر بالواقع، لأن الواقع واقع سواء أدركه الإنسان أو لم يدركه، نعم لا إشكال في أنه قد تختلف الآراء ولدى التصادم فاللازم الأخذ بالأكثرية، سواء في الموضوع أو الحكم عند من لا يعتقد بقوانين الإله، حيث إنه يشخص الموضوع ويحكم من تلقاء نفسه ولو حكماً أكثرياً، أو في الموضوع ومفهوم الحكم عند من يعتقد بالإله سبحانه وتعالى، نعم من يعتقد بالإله لا حق له في الاختلاف في نفس الحكم، فإن هناك حكماً وموضوعاً وحدود مفهوم الحكم، فإذا قال مثلاً: الماء مطهر، فالموضوع بنظر العرف، كما أن معنى مطهر ماذا أيضاً بنظر العرف، فهل يشمل أنه يطهر كل شيء حتى نفس الماء مثلاً أم لا، أما الحكم أي إنه مطهر فالإلهي يرى أنه بيد الله سبحانه وتعالى، وغيره يرى أنه أيضاً بيد العرف.

((الحقوق الوضعية))

الثانية: الحقوق الموضوعة وهي التي يضعها الإنسان بزعم أنها تطابق الحقوق الفطرية، وقد تطابقها وقد لا تطابقها، إذ لا يلزم أن يكون الزعم مطابقاً للواقع.

من غير فرق في كلا قسمي الحقوق بين الإدارات العامة كالحكومة، أو الخاصة كالشركات والمعاهد وما أشبه مما هو بيد قطاعات خاصة من الأمة.

((التطابق بين الحقوق الفطرية والإلهية))

ثم إن الحقوق الفطرية التي يدركها العقل دائماً تطابق الحقوق الإلهية، ولذا جعل الفقهاء والأصوليون قاعدة (كل ما

حكم به العقل حكم به الشرع) والعكس صحيح أيضاً، أي كلما حكم به الشرع حكم به العقل، ولذا قال نصير الدين (رحمه الله): (الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية)، لأن الدين والفطرة متطابقان في مذهب العدلية، قال سبحانه: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم﴾[1].

ولذا ورد: «إن لله سبحانه وتعالى حجتين، حجة ظاهرة هم الأنبياء وحجة باطنة هي العقل»[2].

لا يقال: أليس هذا مناقضاً لقولهم (عليهم السلام): «دين الله لا يصاب بالعقول»[3]، بالإضافة إلى ما نرى من أن الفقهاء لا يعطون مجالاً للعقل في الأحكام الشرعية.

لأنه يقال: كل من الخبرين له مورده فلا تصادم بينهما، إذ مجال العقل سلسلة العلل، ومجال الشرع سلسلة المعاليل، وفي هذا المجال الشرعي «دين الله لا يصاب بالعقول» لا في المجال الأول أي سلسلة العلل.

والفقهاء جعلوا من أدلة الأحكام العقل، فقالوا: أدله الأحكام أربعة، الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وحتى من يقول بصحة القياس والاستحسان أيضاً يرجع ذلك إلى العقل، ولذا قال بعضهم: (حيث ما وجدت المصلحة كان حكم الله)، وقالوا بالمصالح المرسلة، وإن كنا لا نسلمهما، حيث نرى أنه لا قضية إلاّ ولله سبحانه فيها حكم خاص أو حكم عام، فليست هنالك مصلحة لا يعرف حكمها من الشرع.

أما أن الفقهاء لا يسلمون بالعقل في الأمور الدينية، ففيه إنهم كالمتكلمين يقولون به.

أولاً: في أصول الدين الفطرية، بل يقولون إنه لا يمكن أن يستند الأمور الأصوليه إلاّ إلى الشرع، وإلاّ لزم الدور وأفحام الانبياء

ثانياً: في تطبيق الأحكام الكلية على المصاديق.

وثالثاً: في تقديم العقل على الظاهر الشرعي حيث يتعارضان.

---

(١) سورة الروم: ٣٠.

(٢) انظر الكافي: ج١ ص١٥.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١٧ ص٢٦٢ ب٦ ح٢١٢٨٩.

ورابعاً: في الأمور الاجتهادية، ولذا يخالف اجتهاد هذا الفقية عن اجتهاد الفقية الآخر، أليس ذلك من جهة تدخل العقل في الأمر، بل ذهب صاحب القوانين وسائر الانسداديين إلى أمر خامس وهو حجية الظن، فإنه تدخيل للعقل في الأحكام الشرعية على ما ذكر تفصيله في الكتب الأصولية.

وعلى كل حال، ففي الإسلام القواعد الفطرية تعد من منابع الحقوق الوضعية.

ثم إن الحقوق الفطرية وإن قال بها المسلمون والغربيون في العصر الحاضر إلاّ أنها عند الغربيين لا تنتهي إلى الحق الإلهي كما هو كذلك عند المسلمين، فإنهم يرون الحقوق الفطرية منتهية إلى الله سبحانه وتعالى، فإن الغربيين يرون الفطرة خاتمة المطاف بينما يرى المسلمون انتهاءها إلى الله سبحانه وتعالى.

وليس ذلك بمعنى الحق الإلهي الذي كان يقول به الكنيسة في القرون الوسطى عندهم، بل قول الكنيسة وواقعها كانا متخالفين فالكنيسة كانت تقول للبابا أن يعمل ما يشاء، فكلما يعمله فهو حكم الله، كما أن بعض المصوبة من المسلمين قالوا بذلك، بينما الحق الإلهي عندنا هو أن المسلمين يرون أنه ما ينادي به الفطرة السليمة من حسن الإحسان وقبح الظلم وفروعها كلزوم أداء الدين وحرمة الرشوة إلى مئات الأحكام الأخر التي ينادي بها الفطرة.

ولذا نشاهد أن في كثير من الأحكام، سواء الأخلاقية أو المعاملية أو ما أشبه، يستدل علماء المسلمين بالعقل تارة وبالشرع أخرى، وفي كثير من الأحكام يقولون إنه مما قام به الأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

((ما المراد بالفطرة))

لا يقال: الفطرة عند الناس مختلفة، مثلاً الزنجي يرى حسن السواد بينما الآسيوي يرى قبحه، والمسلم يرى حسن التزويج بالأربع بينما المسيحي يرى قبحه، وهكذا فأية فطرة

تراد في قولكم بانتهاء الأحكام إليها.

لأنه يقال: ليس الأمر كذلك، المراد بالفطرة هي المتساوية عند الجميع مما ذكرنا بعض الأمثلة لها آنفاً، ولذا نرى أن الأمم المتحدة يتحدون في كثير من الأحكام وليس من ذلك المثالان المذكوران، فكلاهما لا يرتبطان بالفطرة مباشرة، بل الألف والعادة أوجبا مسألة السواد والبياض عند الزنجي وغيره، كما أوجب اختلاف الناس في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وغيرها، أما مسألة تعدد الأزواج فهي تنتهي إلى الفطرة بالنظر إلى استعداد الرجل وعدم استعداد المرأة، وكثرة المرأة غالباً على الرجل مما ذكر في الكتب التي تعني بفلسفة الإسلام، ولا يتوهم أنا نريد إنكار اختلاف المصالح أو اختلاف الاجتهادات، فإن هناك ثلاثة أمور:

الأول: اختلاف المصالح، مثلاً مصلحة الزوج أن يعطي مهراً أقل، ومصلحة الزوجة أن تأخذ مهراً أكثر، ومصلحة المقترض أن تمتد مدة القرض إلى سنة، بينما مصلحة المقرض أن تقصر إلى ثلاثة أشهر، إلى غير ذلك من ألوف الأمثلة التي هي من اختلاف المصالح.

الثاني: اختلاف الاجتهادات، فهذا اجتهاده تقديم قاعدة العدل في مورد التعارض بينها وبين قاعدة القرعة، وذلك اجتهاده بالعكس، وهكذا يرى هذا تقديم حبس المخالف للمرور وذلك تقديم تغريمه حسب المناسبات العالقة بذهن كل بسبب الأمور المكتنفة بالقضية.

الثالث: الفطرة واللافطرة، فحسن الإحسان فطري وقبح إعطاء حق المدعي للمنكر في باب القضاء كذلك فطري، في ما إذا رأى القاضي أن الحق مع المدعي وإنما يعطي الحق للمنكر لقرابة أو رشوة أو صداقة،

فهذه أمور ثلاثة لا يختلط بعضها ببعض، والكلام الأن في الأمر الثالث وهو الفطرة التي هي مستند الأحكام العقلية، وليس الكلام في مسألة اختلاف المصالح أو اختلاف الاجتهادات.

((الفطرة والحريات الفردية))

(مسألة) حيث وصل الأمر إلى الأحكام الفطرية، فالفطرة تقتضي الحريات الفردية إطلاقاً، ولا خارج منه إلاّ أمران:

ما إذا كانت ضارة بنفس الإنسان أو بفرد آخر، أو ضارة بالاجتماع، كأن يكون حراً في استعمال المخدرات أو في السرقة أو حراً في خرق قانون المرور، إلى غير ذلك من المضار الفردية نفساً أو غيراً أو اجتماعاً.

أمّا إذا كانت ضارة بآخرة الإنسان فإن الآخرة وإن لم تكن مورد تصديق الجميع إلاّ إنها عندنا واقعية حسب ما نعتقده نحن الإلهيين كافة، وخصوصاً نحن المسلمين، فهذا استثناء رابع عندنا.

على أي حال، فالحرية الفردية من مقتضيات الفطرة، وحتى الذين نادوا بالدكتاتورية كالشيوعيين لم ينادوا بها من جهة أنها فطرتهم، بل هم قالوا بلزوم الحرية لكنهم يقولون إن الرأسماليين استغلوا الحرية، وحيث إن السلب لا يمكن إلاّ بالدكتاتورية فاللازم دكتاتورية العمال لفترة خاصة حتى يرجع الأمر إلى نصابه وحينذاك تكون الحرية للجميع حيث لا رأسمالية يمتص ثروات العمال ومنافعهم.

وبكلامهم هذا يشبهون من يقول: لا يكون للمريض حرية المأكل والمشرب حتى يعود إلى صحته، فإنه لا يناهض الحرية وإنما يناهض الحرية لفترة خاصة من جهة حرية أوسع، لكن في مثال المريض الحرية بالنسبة إلى الفرد في حالتيه وفي مثال الشيوعيين الحرية بالنسبة إلى فردين، وكلامهم وإن كان حتى في هذه الجهة مورد السؤال بل هو خال عن الدليل كما ذكرناه مفصلاً في كتبنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، إلاّ أنّا الآن بصدد أنه لا أحد يخالف مقتضى فطرة الإنسان في حريته حتى الذين هم أظهر مظاهر الدكتاتورية.

وعلى أي حال، فالفطرة

تنادي بحرية الإنسان إلى حيث لا يضر نفسه دنيا أو آخرة، ولا يضر غيره فرداً أو اجتماعاً، ولذا قالوا: إن منتهى حرية زيد هو ابتداء حرية عمرو.

وحيث إن الاجتماع ليس إلاّ عبارة عن الأفراد، فالمجمل في الأمر أن منتهى حرية الفرد هو مبدأ حرية فرد آخر، كما أن حرية نفسه محدودة بلا ضرر نفسه، وعلى هذا الأساس تسن القوانين، ولذا كانت القوانين التي توضع في مجلس الأمة في البلاد الإسلامية هي قوانين تطبيقية لا تشريعية، وليس معنى ذلك غسل يد المجلس التابع لشورى الفقهاء، فإن تطبيق الأحكام الكلية على الصغريات الخارجية له عرض عريض بعد وفرة الأصول الموجودة في الأدلة الأربعة، ولذا تنفتح يد الفقية في عشرات الألوف من الصغريات والتي منها في الحال الحاضر قوانين الشرطة والنجدة والمستشفيات والمعاهد والمرور وغيرها.

والقول بأن الفقه الإسلامي متأخر عن زمان الحضارة الحديثة يدفع بمراجعة الفقه نفسه، فهل يوجد فيه ما لا يمكن تطبيقه على الصغريات المبتلى بها في الحال الحاضر، فكما أن الفقه قبل ألف سنة إلى مائة سنة أعطى كل حاجات المجتمع مع شدة التطور الذي عرض على المجتمع في تلك القرون، كذلك حال الفقه بالنسبة إلى الحضارة الحديثة، ولا أدل على ذلك من استمرار الفقهاء في التحديث وعدم وقوفهم في جواب أي سؤال يوجه إليهم في أية حادثة، ولذا قال (عليه الصلاة والسلام): «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»[1] إلى غير ذلك مما لسنا نحن بصدده.

وقد قالوا (عليهم الصلاة والسلام) ما مضمونه: (علينا الأصول وعليكم الفروع)[2].

((فتح باب الاجتهاد))

ومن الواضح أن الفروع لا تقف عند حد، بل تتجدد بتجدد الأزمان إلى ما شاء الله، فاحتمال عدم انفتاح يد الفقيه في التفريع بأعذار لم يقم عليها دليل، ابتعاد عن موازين الفقه، وقد قال علي (عليه الصلاة

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ ص١٤٠ ب١١ ح٣٣٤٢٤.

(٢) انظر وسائل الشيعة: ج٢٧ ص٦٢ ب٦ ح٣٣٢٠٢، وفيه: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع».

والسلام: «يعطف الهوى على الهدى إذا عطفوا الهدى على الهوى»[1].

وعليه فاللازم مثلاً ملاحظة أنه كيف يمكن حفظ اقتصاد البلد بدون مكوس أو عشور، أو كيف يمكن قيام الدولة بدون ضرائب ما عدى الأربع المقررة في الشريعة الإسلامية، أو كيف يمكن حفظ سياج الجيش للبلد بدون تحطيم حريات الجند، إلى غير ذلك مما ذكرنا بعضه في كتاب (نريدها حكومة إسلامية) و(إلى حكم الإسلام) وما أشبه من الكتب المعنية بهذه الشؤون والله سبحانه المستعان.

((الشريعة أوسع من الفطرة))

وقد ظهر مما تقدم أن مبنى الحقوق عبارة عن الفطرة، ثم ما لا تصل الفطرة إليه وهي الشريعة، والفطرة وإن كانت متطابقة في الكليات مع الشريعة، لأن الشريعة فطرة من الخارج، كما أن الفطرة شريعة من الداخل، على ما تقدم من رواية الحجتين، إلاّ أن الإنسان حيث لا يكون محيطاً لا بد وأن يقف مكتوف الأيدي أمام كثير من الأحداث، فلا يتمكن من جعل القانون لها، بخلاف الله سبحانه المحيط بكل شأن من الشؤون، ولذا نشاهد أن بتقدم العلم يظهر فلسفة بعض الأحكام مما كان الإنسان لا يدركها في وقت وضعها.

أما أصحاب المدارس الأخر القائلة بأن مستند القانون شيء آخر من العدالة أو التجربة أو الاجتماع فإنهم وإن استدلوا لآرائهم ببعض الأدلة إلاّ أنها ليست تامة.

مثلاً استدل أصحاب مدرسة العدالة بأن الإنسان عادل في طبيعته، وهذه العدالة هي مبعث وضعه القانون، مثلاً إعطاء الحق لصاحبه في باب القضاء من طرف القاضي أو الشهادة بالحق أو عدم أهانة الإنسان أو احترام الإنسان حياً وميتاً أو عدم أكل أموال الناس بلا سبب أو عدم الاستبداد بالأمر أو إعطاء وارث كل إنسان ما

---

(١) نهج البلاغة: الخطب ١٣٨.

تركه ذلك الإنسان كلها تتبع من حس العدالة، فهي مبعث جعل القوانين المطابقة لها، ومعارضة ما يكون ظلماً وجوراً على خلاف العدل.

كما استدل أصحاب مدرسة التجربة بأن القوانين هي انعكاس من التجارب، فحيث رأينا أن الشيء الفلاني أضر والشيء الفلاني أنفع والشيء الثالث لم يضر و لم ينفع وضعنا القوانين على طبق ذلك.

فالأول: قانونه سلبي، فكل شيء ضار مرفوض في القانون.

والثاني: قانونه إيجابي، فكل شيء نافع إلى حد المنع من النقيض، القانون يطابقه.

والثالث: تخييري، مثلاً جرب الإنسان أن القتل يضر المجتمع وكذلك السرقة وما أشبه، بينما الأطباء وأصحاب المهن ينفعون المجتمع، والسفر واللاسفر لا يضر ولا ينفع إلى حد المنع من النقيض بمعنى الالتزام إيجاباً أو سلباً، ولذا قرروا المنع عن الأول، وإلزام وجود الثاني، وتخيير الثالث.

أما أصحاب مدرسة الاجتماع فقالوا: إن القوانين انعكاس عن العرف والعادة، ولذا تختلف القوانين باختلاف الأعراف، ففي بعض ولايات الغرب يحرم القانون زرع الحشيش، وفي بعضها يبيحه، كما أن في بعض الولايات يبيح القانون الشذوذ بينما في بعضها الآخر يحرم القانون ذلك وهكذا، وبذلك يظهر أن القانون انعكاس عن الاجتماع والعرف والعادة، كما أن البلاد التي تبني على الاقتصاد الزراعي تضع القوانين المنحدرة عن الزراعة، أما بلاد المعادن فالقوانين فيها تنحدر عن المعادن وهكذا، فترى القوانين في الأول تحوم حول الزراعة والماء والفلاح والبذر

وما أشبه ذلك، بينما القوانين في الثانية تحوم حول النفط مثلاً إذا كان المعدن نفطاً، والعمال والمهندسين والمعامل، أليس هذا دليلاً على أن مستند القانون هو الاجتماع.

والجواب عن كل ذلك بإيجاز: إن الكل وإن كان لها المدخلية لكنها ترجع بالآخرة إلى الفطرة، فتعليل القانون بها تعليل إلى السبب المتوسط فيما يلزم أن يعلل بالسبب النهائي، فالعدالة مستندة إلى الفطرة، والتجربة طريق إلى معرفة الضار والنافع والفطرة التي تقول بأن هذا ضار وهذا نافع، ثم تقول بأخذ النافع وترك الضار، وبعبارة أخرى يحسن الأول ويقبح الثاني، والمجتمع ليس خارجاً عن الأفراد كالبحر الذي هو عبارة عن القطرات، وطبيعة البحر هي طبيعة القطرات وإن أضيف إليها التجمع الذي هو قوة لم تكن موجودة في كل قطرة قطرة، كالجيش الذي يضاف إلى قدرة كل فرد فرد قدرة المجموع، وهكذا حال الاجتماع، فالعرف والعادة يستندون إلى فطرتهم، والأمثلة غير تامة حيث إن في البلد الذي يحلل الحشيش مضطر إليه لاقتصاده بخلاف البلد الذي يحرم استعماله، أو أن الناس لا يزرعون في البلد المحلل تلقائياً، فعدم التحريم من باب السالبة بانتفاء الموضوع بخلاف البلد المحرم وهكذا.

((إشكال اختلاف الفطرة عند الناس))

ثم إنه لا يقال: الفطرة تختلف عند الناس، فكيف يمكن جعل المختلف مصدراً للقانون، ولذا نرى أن بعضهم بفطرتهم يميلون إلى العنف وبعضهم يميلون إلى اللاعنف، وبعضهم متكبرون وبعضهم متواضعون، وهكذا حال الكرم والبخل والشجاعة والجبن والقناعة والحرص إلى غير ذلك مما يؤثر في القانون تلقائياً، فإن العنيف يضع القانون المناسب للعنف، مثلاً يضع القانون الذي يقوي الجيش والسلاح والسجون والتعذيب والمطاردة والنفي وما أشبه ذلك، بينما اللا عنيف يضع القوانين المناسبة

للاعنف، والعنف واللاعنف نفسيان، وأخذ السلاح ووضعه من آثارهما، كما أن كل ظاهرة من آثار الواقع القائم بالنفس وإن كان هناك قيام واقع أولي وقيام واقع ثانوي.

إذ ربما يكون الإنسان لا عنفاً لا من جهة النفس بسبب التعقل، بل حيث يرى قوة خصمه وأنه إن استعمل السلاح فاقه خصمه، فيضع السلاح فيغلب الروح السلاح، وهذا ما نعبر عنه باللاعنف من الضعف.

وربما يكون العكس، أي اللاعنف من القوة، وذلك فيما إذا كان الإنسان محباً للمحبة والسلام، حيث إنه وإن كان أقوى من خصمه لكنه يحل الأمور بالسلم والمداراة والمحبة والصفح، كما ورد في الحديث قوله (عليه الصلاة والسلام): «وهل الدين إلاّ الحب»[1]، ويحكى عن عيسى المسيح (عليه الصلاة والسلام) أنه قال: «أحبوا أعداءكم»[2].

وهذا لا عنف من القوة، فإن كليهما وإن أثر في ترك السلاح إلاّ أن أحدهما قسري وهو الأول، والآخر اختياري وهو الثاني.

وهكذا يقال بالنسبة إلى التكبر والتواضع حيث إن الإنسان قد يتواضع ونفسه تجيش بالتكبر وإنما يتواضع لأنه لم يجد بداً إلاّ من التواضع في الوصول إلى هدفه واجتناب المكروه، وقد يتواضع لأن الإنانية في نفسه وصلت إلى حد الصفر، فالأول تواضعه قسري والثاني تواضعه اختياري.

وفي كلا الحالين فالظاهري فقط فضيلة جسمانية، والنفسي فضيلة روحانية، والفضيلة الروحانية مقدمة على الفضيلة الجسمانية كما هو واضح، وهكذا يقال في سائر الصفات من الكرم والشجاعة وغيرهما فإنها قد تكون جسمانية وقد تكون روحانية.

وعلى أي، تؤثر في جعل القوانين، فالحاكم الكريم يضع القانون الذي يوسع على الناس ويقلل من أخذ الضرائب منهم، وهكذا بالنسبة إلى سائر الصفات الظاهرة، سواء كانت مستندة إلى واقع النفس أو كانت مستندة إلى التوازنات والمعادلات الخارجية، وتقديم الأهم على

---

(١) الكافي: ج٨ ص٧٩.

(٢) شرح النهج: ج١٠ ص١٥٩.

المهم.

فإذا كانت الفطرة تختلف عند الناس فما هو الميزان إذاً، وهل يمكن أن يكون الشيء المختلف مصدراً للقانون.

والجواب:

أولاً: إنا لا نسلم اختلاف الفطرة، ولذا نشاهد أن أصحاب الرذيلة أيضاً يعترفون بأن عملهم رذيلة ولكنهم يبررونها بعدم العلاج واقتضاء الظروف والضرورة للمنكر.

فإنما ينكر باللسان

وقلبه اطمأن بالإيمان.

وثانياً: على فرض الاختلاف، وهذا غير بعيد ولو في الجملة، حيث اختلاف التشخيصات المؤثرة في اختلاف الصغريات، مثلاً كلاهما يعترفان بأن اللاعنف فضيلة والعنف رذيلة، فهناك جواب نقضي وجواب حلي:

أما نقضاً: فلأن المصدر للقانون أياً كان حاله حال الفطرة، مثلاً إذا أخذنا المصدر العرف فالعرف قد يختلف، إلى غير ذلك، فما يرد علينا يرد على الطرف أيضاً.

وأما حلاً: فلأن العلاج منحصر في هذا أو ذلك، والإسناد إلى الفطرة هو الواقع دون غيره، وهو كمن يسند بناء الدار إلى إنسان عامي لا اطلاع له من الهندسة وموازين البناء، بينما غيره الواقعي يسنده إلى مهندس قدير، وبالآخرة فإن الإسناد إلى الفطرة أقل خطئاً من الإسناد إلى الأسباب الأخر.

((هل يلزم اتباع قوانين الدولة))

(مسألة): لا يجب الاتباع لقوانين الدولة إلاّ في صورتين:

((القانون الشرعي))

الأولى: ما إذا كان القانون مطابقاً لحدود الشريعة، فإن الوجوب إنما هو لأنه شرعي لا لأنه قانوني، كما إذا حرم القانون التزويج بأكثر من أربع، أو حرم السرقة أو القتل أو ما أشبه ذلك.

ومن القانون المطابق لحدود الشريعة ما إذا كان حكم الدولة مطابقاً لقانون ثانوي من قوانين الشريعة، كقانون الأضطرار مثل أن الدولة أباح شرب الخمر وهذا مضطر إلى شربها لمرض لا علاج له إلاّ الخمر مع كون المرض مؤذياً مما ذكر تفصيله في الفقه، أو كانت مخالفة قانون الدولة توجب ضرراً عليه، كما إذا كان خلاف قانون الجندية يوجب سجنه أو إعدامه بما لا يرضى الشارع به، بمعنى أن الشارع حرم ذلك، فهو يأخذ بقانون الدولة من جهة الاضطرار، وقانون الدولة حينئذ واجب الاتباع لأمر الشارع باجتناب المضطر الشديد الاضطرار الحكم الأولي، وقد ذكرنا في الفقه أن الاضطرار على قسمين:

((أقسام الاضطرار))

١: ما إذا كان خفيفاً، وهذا يختار الشخص في الأخذ بالاختياري أو الأضطراري، وقد مثل الفقهاء لذلك بما إذا لم يكن الصوم شديد الضرر فإنه مختار بين الصيام وبين الأفطار، وكذلك حال الوقوف أو الجلوس في الصلاة، وحال الغسل أو التيمم، إلى غير ذلك.

٢: ما إذا كان الاضطرار شديداً، كما إذا كان صومه يوجب ذهاب بصره أو موته أو ما أشبه ذلك حيث يحرم عليه الصوم، وتفصيل الكلام في ذلك في الكتب المعنية مما ذكرنا بعضه في شرح العروة كتاب الصيام وغيره.

ومطابقة القانون اختياراً أو اضطراراً أعم من مطابقته أوامر الدولة أو نواهيها.

((قوانين الدولة المشروعة))

الثانية: ما إذا كانت الدولة مشروعة، أي بقيادة الفقهاء العدول على نحو الشورى فيما إذا تعددوا، أو الفردية فيما إذا اتحد، حسب ما ذكرناه في الكتب السياسية.

فإن اللازم حينئذ اتباع قانون الدولة ولو كان قانون الدولة من باب تطبيق الكبرى على الصغرى، بما إذا لم تكن الدولة شرعية لم يكن الشارع أجبر على الاتباع، مثلاً قانون الشرطة والمرور والنجدة والجندية وقوانين التجارة والزراعة والصناعة والسفر والإقامة وغيرها إذا وضعتها الدولة العادلة تطبيقاً للكبريات على الصغريات لزم اتباع تلك الصغريات، وإلاّ لم يلزم.

فإذا قننت الدولة العادله لزوم مرور السيارات من اليمين، أو الوقوف عند احمرار الضوء، أو قننت عدم استيراد البضاعة الفلانية أو للدخول في سلك الجندية من السنة الثامنة عشرة أو ما أشبه ذلك، لزم اتباعها باعتبار أن الدولة عادلة، فاتباعها اطاعة لأمر الإمام (عليه الصلاة والسلام) القائل: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»[1].

((قوانين الدولة غير المشروعة))

أما إذا كانت الدولة غير عادلة لم تلزم هذه الأمور، لعدم وجوب اتباع هذه الدولة، إذ لا دليل على لزوم الاتباع بل يبقى على الأصل من حرية الإنسان في تصرفاته، وعليه فإذا حرمت الدولة الجائرة الاستنارة من الكهرباء أو الاستفادة من الماء أو من سيارات الدولة المخصصته لجهة خاصة أو ما أشبه ذلك لم يلزم الاتباع، بل يبقى الإنسان على حريته بأن يستفيد أو لا يستفيد.

نعم يحرم الاتباع فيما إذا كان قانون الجائر خلاف قانون الإسلام، مثلاً قيل لموظف الحدود خذ الجمرك من البضائع الفلانية، أو قيل لموظف المطار فرق بين أهل البلد وبين سائر أهل البلاد الأخر في أخذ الأجور، فأجرة غير أهل البلد ضعف أجرة أهل البلد أو ما أشبه ذلك، فإنه يحرم على الموظف التنفيذ، لأنه خلاف تحريم الشارع أخذ العشور وخلاف إيجاب الشارع التسوية بين المسلمين، فليس أحدهم

(١) غيبة الطوسي: ص٢٩٠.

أهلياً والآخر أجنبياً، وإنما المسلم أهلي في كل بلاد الإسلام من غير ملاحظة الحدود الجغرافية، والأجنبي هو غير المسلم. لكن يجب أيضاً أن تراعى حقوق الأقليات على ما ذكر في الإسلام، إلى غير ذلك من الأمثلة.

((قانون الأهم والمهم))

ثم جواز الاتباع أو حرمته في الجائر إنما هما إذا لم يكن هناك عنوان طارئ معارض، وإلاّ لوحظ ذلك العنوان الطارء أيضاً مما ينتهي الأمر بالآخرة إلى قانون الأهم والمهم وما أشبه، فإذا قتل إنسان إنساناً ظلماً وكان إخبارنا الدولة بذلك يوجب سجن القاتل مع أن السجن ليس قانون الإسلام بل الدية أو القصاص على ما ذكر في كتابهما، فإنه يجب إخبارنا للدولة بالقاتل لأن لا يطل دم امرئ مسلم، ولأن لا يترك القاتل في غيه فيقتل الآخرين.

وهكذا بالنسبة إلى ما إذا أخبرناها بالسرقة أو الاغتصاب أو الزنا أو الإفطار في شهر رمضان عمداً علناً، حيث تسجنه الدولة إلى آخر الشهر فقط وهو ليس بحكم إسلامي، وإنما يجب علينا الأخبار لا من باب أنها تطبق قانون الإسلام أو حتى أن تطبيقها جائز لأن التطبيق ليس إلاّ على الدولة العادلة، والحكم ليس ما تطبقه الدولة وإنما من باب قانون الأهم والمهم.

وإنما ذكرنا هذا المبحث هنا لبيان أن القانون إذا لم يكن قانون الفطرة والشريعة في أي مكان يجوز اتباعه وفي أي مكان يجب وفي أي مكان يحرم، ومن ذلك تبين أن قول بعض الحقوقيين الغربيين من أن القانون إذا وضع وجب اتباعه، ولا حق لأحد في مخالفته، سواء كان واضع الحقوق تابعاً لمدرسة الفطرة أو مدرسة التجربة أو مدرسة الاجتماع أو غيرها، كلام غير تام، لا بالنظر الإسلامي فحسب، بل بالنظر العقلي أيضاً، إذ معنى ذلك وجوب اتباع قوانين المستبدين والظالمين، وهل هذا إلاّ تحكيم قوة السلاح في وضع القانون، إذ المستبد إذا وضع القانون إنما

يضعه بقوة السلاح، ومنه يعلم أنه لا ملزم لمثل هذا القانون بل اللازم مخالفته سراً وعلناً حتى يخلي مكانه للقانون الصحيح.

((وضع القانون أم اتباع العرف))

ثم إن في العالم غير الإسلامي حيث دولة القانون، فالدولة قد تضع القانون وقد لا تضعه، وإنما تتبع العرف والعادة، يعني تصدق الدولة أن العرف والعادة هما القانون فيما إذا لم يكن قانون للدولة مقنن من قبل ذلك، فلا أهمية منحصرة للتقنين في مجلس الأمة أو الأعيان أو ما أشبه، أي ليس ذلك القانون الوحيد.

والفرق بين العرف والعادة: إن الأول عبارة عما يراه العرف وإن لم يكن له سابق أو كان له سابق مخالف، بينما العادة عبارة عن وجود سابق وإن لم يره العرف، فبينهما عموم من وجه.

مثلاً قد يرى العرف حرمة اصطياد الحيوانات النادرة بينما العادة على الاصطياد، وقد يكون الأمر بالعكس، وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

((الصور الست للقانون مع العرف والعادة))

ومن ذلك يعرف أن الصور الأولية المتصورة في هذا الباب ستّ:

حيث إن القانون قد يكون مع عرف مخالف، أو مع عرف موافق، أو مع عرف حياد أي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وهذه الصور الثلاث أيضاً تأتي في القانون مع العادة، فإن العادة قد تكون مخالفة للقانون، وقد تكون موافقة، وقد تكون العادة حيادية.

أما الأمر بالنسبة إلى الشريعة ففي الصغريات المجعولة إنما يكون لها قوة القانون بلزوم الاتباع فيما إذا وضعها شورى الفقهاء بأكثرية الآراء، فالتقليد يكون في مثل الصلاة والصوم والحج وما أشبه أما في القوانين العامة الموضوعة للشرطة والجيش والنجدة والاقتصاد والزراعة والصناعة والتجارة والقضاء وغير ذلك فاللازم أن تكون موضوعة حسب رأي الشورى سواء وضعها الشورى مستقيماً أو وضعها بواسطة، مثلاً شورى الفقهاء وهم من انتخبته الأمة للتقليد وللقيادة

يوكلون أمر وضع قوانين القضاء الموحد إلى لجنة من المجتهدين العدول منضماً إليهم جملة من علماء الحقوق الزمنيين، فإنهم إذا وضعوا شيئاً يكون له قوة القانون بلزوم الاتباع، إذ هو كما إذا أمر مالك الأشتر شعب مصر بشيء لعلة أن نصبه الأمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) بالآخرة.

((لماذا شورى الفقهاء))

والحاصل إنه يجب تنظير الأمر في حال الغيبة بحاله في حال الحضور، فإذا نصب الإمام (عليه الصلاة والسلام) لإدارة الحجاز مثلاً خمسة من أصحابه فكيف يلزم أن يديروا دفة الحكم أليس بالشورى والأكثرية، وإذا اختلفوا في اجتهاداتهم مثلاً و لم يتمكنوا من الوصول إلى الإمام إلاّ بعد سنة فإذاً يعملون بأكثرية آرائهم في كل شؤون الدولة المحتاجة إلى التقنين ورد الصغريات التي هي محل الابتلاء إلى الكبريات الكلية التي سمعوها من الإمام (عليه الصلاة والسلام) ووجدوها في السنة المطهرة وفي القرآن الكريم، فكذلك حال الغيبة، حيث المراجع المتعددون الذين كلهم مراجع تقليد الناس، وكلهم وكلاء إمام واحد (عليه الصلاة والسلام) فإن ولايتهم عرضية، بينما ولايتهم في طول ولاية الإمام (عليه السلام)، كولاية الإمام التي هي في طول ولاية الرسول (صلى الله عليه وآله) والذي ولايته في طول ولاية الله سبحانه وتعالى، فهم في حال الغيبه كحال الأوصياء المتعددين بالنسبة إلى صغار الميت أو كالأبناء المتعددين المتساوين عمراً بالنسبة إلى أمور الميت، إلى غير ذلك.

((بين التشريع والتطبيق))

ثم إنه قد تبين أن التشريع خاص بالله سبحانه وتعالى، وأن تشريعات الله عزوجل مؤيدة بالفطرة التي جعلها الله سبحانه وتعالى في الإنسان، لكن يبقى شيء:

وهو أن تطبيق الكبريات الكلية على الصغريات الخارجية غالباً يكون له أفراد متعددة، فيكون الحاكم مخيراً بين هذا الفرد وهذا الفرد، مثلاً قال الإمام (عليه الصلاة والسلام): «فللعوام أن

يقلدوه»[1]، أو قال بالائتمام بإمام جماعة، أو قال بالرجوع إلى قاض متصف بصفات مخصوصة، فإذا كان هناك مرجعان متساويان أو إمامان أو قاضيان يتوفر في كلهم الشروط المقررة شرعاً، حق للإنسان أن يقلد أو يأتم أو يتقاضى إلى هذا أو ذاك.

وكذلك الحال إذا قال: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن﴾[2]، وكان مصداق الأحسن كلاً من التجارة والزراعة والصناعة، حيث إنه إذا كان الجميع على قدم المساواة في الربح العائد إلى اليتيم وعدم الضرر، حق لولّي اليتيم أن يضع أمواله في هذا أو ذاك أو ذلك، إلى غيرها من الأمثلة.

لكن الدولة عند وضع القانون لا تتمكن أن تجعل الأمر رجراجاً، بل لا بد من جعل القانون على طبق إحدى الصغريات المتعددة، مثلاً لا تتمكن الدولة أن تقول السيارات حرة في كيفية السياقة يميناً أو يساراً، وبأية سرعة أرادوا، وبالوقوف كيف ما شاؤوا وهكذا، بل لابد لها أن تعين إما اليمين أو اليسار وأن تقول: يلزم وقوف السيارات إما عند ضوء الأحمر أو الأخضر، وهكذا بالنسبة إلى غالب الشؤون المرتبطة بالدولة.

إذ عدم التعيين يوجب الفوضى والضرر والهرج والمرج، وكل هذه العناوين تقيد القوانين الأولية، فحينئذ فإن العرف والعادة والوضع الجغرافيائي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي وغيرها كلها لها مدخلية في اختيار الحاكم الإسلامي على السير على اليمين مما لا يمكن ردهم إلى السير على السيار مثلاً، فيجعل الحاكم ذلك قانوناً، وإن كان السير على كل من اليمين ومن اليسار جائزاً فردياً لولا المصلحة الثانوية.

وكذلك لو كان احتياج البلاد إلى الزراعة دون الصناعة، يجعل الحاكم صرف المال في الزراعة قانوناً، إلى غير ذلك، وهذا الذي نذكره ليس عبارة أخرى عن حق الحاكم في جعل الحكم مما هو خلاف الإسلام، بل هو

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ ص١٣١ ب١٠ ح٣٣٤٠١.

(٢) سورة الأنعام: ١٥٢، سورة الإسراء: ٣٤.

عبارة عن حق الحاكم في ترجيح موضوع على موضوع حيث عدم الترجيح الابتدائي، وإنما يكون الترجيح بسبب تدخل مصلحة إسلامية خارجية في القانون الأولي، حيث إن عدم الترجيح والتقنين على طبق ذلك المرجح موجب للفوضى والضرر وما أشبه.

وذلك بخلاف الغربيين الذين يجعلون الحكم والموضوع كليهما بيد الحاكم.

((الهدف من القانون))

بقي شيء، وهو أنه مع قطع النظر عن مبعث القانون، حيث قد تقدم أن القانون يختلف حسب انحداره عن الاجتماع أو التجربة أو الفطرة أو غير ذلك، وأن كل ذلك له مدخلية في اختلاف القانون، إذ المقنن أيضاً ليس حراً في جعله القانون بل تابع لموجب له من عرف أو اجتماع أو تجربة أو فطرة أو أخلاق أو غير ذلك.

يأتي الكلام في الهدف من القانون أيضاً، إذ القانون يختلف بحسب الهدف كما يختلف الأمر في الماديات كالسرير من حيث المادة ومن حيث الهدف، وأن صانع السرير مثاله مثال جاعل القانون، فصانع السرير يختلف صنعه بين أن يكون من الخشب أو من الحديد، وأية كانت المادة العيدان أو الحديد فقد يصنع السرير لأجل الجلوس وقد يصنع لأجل النوم، فالأقسام أربعة، سرير النوم من الخشب أو الحديد، وسرير الجلوس من الخشب أو الحديد.

وفي مقام القانون كذلك:

قد يكون المبعث الأدلة الأربعة، والهدف لأجل ترفيع الاقتصاد أو لأجل ترفيع الثقافة.

وقد يكون المبعث العرف والعادة، لأجل ترفيع الثقافة أو لأجل ترفيع الاقتصاد.

والقانون في كل من الأقسام الأربعة يختلف عن الأقسام الثلاثة الأخر، فإذا كان المصدر الأدلة الأربعة يجب أن يجعل القانون منبعثاً من ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾[1]، فبالمال التجاري تبنى المدارس للثقافة أو تنصب المعامل للاقتصاد، حيث قد يكون الهدف من القانون الثقافة وقد يكون الهدف من القانون الاقتصاد.

أما إذا كان العرف والعادة هو المبعث كما في

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

بعض المجتمعات المتفسخة في البلاد الإسلامية مثلاً، فالمبعث أخذ المال من الربا لأجل أحد الهدفين السابقين، فتأتي الأقسام الأربعة هنا أيضاً.

وعليه ففي العرف المتفسخ أو عرف غير المسلم قد يكون المبعث حلالاً أو حراماً، وعلى كل فالهدف حلال أو حرام كفتح المخمر مثلاً.

وقد ذكرنا سابقاً أن الفرق بين الإسلام وغير الإسلام أن الإسلام إنما يضع القانون في إطار الصغريات فقط، بينما غير الإسلام يضع القانون في إطار الصغريات والكبريات معاً.

((أصالة الفرد أم المجتمع))

(مسألة): خلاف بين علماء الحقوق والقانون وغيرهم، في أن الأصل الفرد أو المجتمع، قال بكل جماعة.

((القول الأول وأدلته))

فالأولون استدلوا بأن الإنسان ولد حراً ويبقى حراً ولا يمكن أن يسلب شيئاً من حريته أحد إلاّ الدين الإلهي الذي يسلب حريته في مصلحته أيضاً في دنياه أو آخرته. والدولة وغيرها إنما يلزم عليهم أن يحموا هذه الحرية.

وهو وحده له الحق في أن يتنازل عن حريته تلقائياً إطلاقاً، أو بعقد كأن يلقي متاعه في الشارع إعراضاً، أو يهب شيئاً من أمواله إلى الآخرين، أو يبدله بمال آخر في عقد مع آخرين بأي نوع من أنواع التبديل في ما إذا لم يكن منع شرعي.

بالإضافة إلى أن حريته محدودة بحرية الآخرين، فلا يحق لأحد أن يضر الآخرين أو يسلب حرياتهم، وكذلك العكس.

ومن هذا المنطلق يكون الاقتصاد والسياسة والاجتماع والدولة والعقود والثقافة وغيرها كلها تابعة للإنسان، فإن الكل يدور مدار الإنسان:

ففي حقل الاقتصاد المعيار (دعه يعمل.. دعه يسير).

وفي حقل السياسة هو حر في انتخاباته إلى أبعد حد.

وفي حقل الدولة، الدولة خادمة له، يقبلها الإنسان متى شاء ويردها متى شاء، حالها حال خادم البيت.

وفي حقل الاجتماع له أن يجتمع مع من شاء، ويراجع الطبيب والمهندس وغيره كما يشاء، ويتزوج ممن يشاء.

وفي حقل العقود له أن يبيع أو يرهن أو يؤجر أو يستأجر كما يشاء.

وفي حقل الثقافة له أن ينخرط في أي ثقافة شاء.

إلى غير ذلك مما يحفظ كرامته وحريته وملكه الفردي وغير ذلك، وعلى هذا فوظيفة الحقوق جعل القوانين لحفظ التنسيق بين الأفراد الذين يتكون منهم الاجتماع، وعليه فالعدالة ليست إلاّ حفظ الحريات والتنسيق بين الأفراد في الإطار الشرعي فيما إذا كان متشرعاً، وفي إطار العرف والعادة ونحوهما في غيره.

والحاصل إن إرادة الفرد

هي روح الاقتصاد والدولة والحقوق وغير ذلك، ومن ذلك ينشأ حق التجارة الحرة والعقود المعاملية والنكاح والطلاق وغير ذلك من شؤون الفرد.

((القول الثاني وأدلته))

أما القول الثاني، فقد استدل بأن الاجتماع هو الأصل، لأنه هو الذي يؤمّن مصالح الأفراد، ومنه يقوم الأفراد الكبار والمخترعون العظام، فلو لم يكن الاجتماع هل كان بالإمكان وجود علماء بارزين أو مخترعين فائقين أو زعماء كبار أو ما إلى ذلك.

والفرد له الحق بقدر أن يعيش في هذا الاجتماع موفور الجانب، محترم المال والعرض والدم، فحرية الفرد سواء في حقل السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها محدودة بحدود مصلحة الاجتماع.

وعليه فاللازم أن يتكئ كل شيء من السياسة والاقتصاد والحقوق وغيرها على إرادة الاجتماع والتي تمثلها الدولة، وعليه فاللازم أن يدور كل شيء مدار الدولة الممثلة للاجتماع.

نعم في هذا المدار يجب أن تشكل المدرسة الحقوقية المرتبطة بالأفراد، والمراد بالمؤسسة الحقوقية أن الفرد له حق الكسب والاتجار والسفر والعمارة والزراعة والنكاح والطلاق والمعاملة وغيرها.

وعليه فالعدالة عبارة عن إعطاء الفرد حقه في إطار الجماعة، فكلما كان ضاراً بالجماعة لم يكن حقاً للفرد، وإن كان الفرد إذا عاش وحده كان له ذلك الحق، مثلاً إذا عاش الفرد في غابة كان له أن يستفيد من كل الثمار أكلاً وتجفيفاً ونحوها، وإذا عاش على البحر كان له أن يستفيد من كل الأسماك، وإذا عاش في الصحراء كان له أن يسوق سيارته كيف ما شاء وهكذا، أما إذا عاش في الاجتماع فإن القانون يجعل الثمار والأسماك للكل، وإنما له بقدر حصته في ضمن الكل، كما أن له بقدر ما يقرره القانون من السير يميناً أو يساراً، سريعاً أو بطيئاً، ومن الوقوف أو الجري بما فيه مصلحة الاجتماع.

وعلى هذا الرأي

فخصوصيات الأفراد وتكاليفهم وآراؤهم وحقوقهم تعني بواسطة الاجتماع، وتستفاد من العرف والعادة وغير ذلك. فالأفراد مجبورون أن يعيشوا في هذا الإطار في كل شؤونهم الفردية والاجتماعية.

بخلاف الرأي الأول، حيث يرى أن كل شيء يوضع حسب حرية الفرد وبرأيه، لكن في أطار حرية الآخرين وآرائهم، وقد تقدم انتهاء حرية الفرد ورأيه حيث يبتدئ حرية الآخرين.

وعلى هذا فالدولة تتدخل في كل شؤون الأفراد بما تراه صلاحاً، سواء شؤونهم السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الحقوقية أو غيرها، لأن الدولة بما أنها ممثلة للاجتماع هي الأصل الذي يجب أن يكون الفرد فرعاً له، لا أنها هي الفرع الذي يكون الفرد أصلاً لها.

ولذا فالعدالة في نظرية الاجتماع تقتضي توزيع الثروة، بمعنى أن الدولة تقسم الثروة حسب ما تراه تقسيماً عادلاً بين الأفراد، وذلك بمعنى أنه يؤخذ من الكل ليعطى للكل، ولا حق للمأخوذ منه أن يعترض بأنه لماذا تأخذ مني المال الذي اكتسبه، بينما في نظرية الفرد العدالة معاوضية، بمعنى أن الفرد يعطي بقدر ما هو يرى في قبال أخذه من الطرف حسب المراضاة بينهما.

والحاصل: إن الفرد في نظر الاجتماعي محكوم، كما أن الاجتماع في نظر الفردي محكوم، ومن النظرة الفردية نشأت الدول الرأسمالية، ومن النظرة الاجتماعية نشأت الدول الشيوعية، ومن الجمع بينهما نشأت الدول الاشتراكية، ولا نقصد أن الشيوعية مبنية على الاجتماعية فحسب، أو الرأسمالية مبنية على الفردية فحسب، إذ كل من الدولتين تبنى على عدة أسس والتي من أهمها النظرة الفردية أو النظرة الاجتماعية، كما أن الاشتراكية لم تنشأ من الجمع بين النظريتين مطلقاً، بل أخذت بعضاً من هذا وبعضاً من هذا وإن كانت نسبة المأخوذ مختلفة أي لم تتساو النظريتان في

تكوين الاشتراكية، بل بنسب مختلفة مثل أربعة أخماس من الفردية وخمس من الاجتماعية، بالإضافة إلى أن الاشتراكيات مختلفة حسب اختلاف آرائهم بقدر الأخذ من هذا الرأي أو من هذا الرأي.

((أصالة الفرد وشروطها))

هذا ولكن النظرية الفردية أقرب ألى العقل والمنطق وإلى الفطرة والإسلام حسب الأدلة المتوفرة في المقام، ذلك بشروط وضعها الإسلام.

الأول: أن يكون لكل حقه.

وهذا الشرط عبارة أخرى عن تحقق الموضوع، فلا يحق للإنسان استغلال إنسان آخر ولو بالإكراه الأجوائي، كما فصلناه في الكتب الاقتصادية، مثلاً الإنتاج حاصل من العمل والعمال ورأس المال والإدارة وصاحب المال، فاللازم أن يوزع الربح على هذه الخمسة حسب حقوقهم العادلة في نظر العرف، وبذلك لا تتحقق الرأسمالية بمعناها الغربي، بل الرأسمالية بمعناها الإسلامي حيث قال سبحانه: ﴿لكم رؤوس أموالكم﴾[1]، ولذا قد يعبر عنه بالاشتراكية أيضاً كما في الرواية (شّرك).

الثاني: أن لا يكون ضرر على الآخرين.

وهذا الشرط عبارة عن تحقق الوضوع، لما تقدم من أن حق الفرد محدود بحقوق الآخرين، كما أن حرية كل فرد محدودة بحريات الأفراد الآخرين.

الثالث: تقسيم حقه بين جانبيه الفردي والاجتماعي.

فإن الإنسان فردي من ناحية واجتماعي من ناحية أخرى، ولذا فاللازم أن يقسم سعيه بين الجانبين، فإعطاء الاجتماع شيئاً من سعيه ليس بمعنى أن الاجتماع سلبه حقه، أو أن الدولة هي الحاكمة والأصل والفرد هو المحكوم والفرع، بل بمعنى إعطاء جانبه الاجتماعي حقه أيضاً.

وحق الاجتماع عبارة عن حفظ النظم وتقديم الاجتماع إلى الأمام، وهذان ما يقوم بهما الدولة نيابة عن

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٩.

الأفراد في انتخابات حرة، على ما ذكرنا تفصيله في كتبنا السياسية.

ومن الواضح أن حفظ النظم يعود بالخير إلى الفرد، فهو خروج عن الفرد إلى الفرد، كما أن تقديم الاجتماع يعود بالخير إلى الفرد أيضاً، فإن الفرد في الاجتماع المتأخر مهان وماله وعرضه ودمه معرض للزوال بواسطة اجتماع آخر متقدم، إذ من طبيعة الاجتماع المتقدم أن يطغى حسب قوله سبحانه: ﴿إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى﴾[1]، بالإضافة إلى أن الاجتماع المتفكك معرض لأن يعتدى بعضهم على بعض مما يجعل الفرد في معرض الإهانة.

الرابع: التكافل الاجتماعي.

مثل إعطاء المرضى والمعلولين وما أشبه، وهذا أحياناً يعود إلى نفس الفرد أيضاً حين عجزه وضعفه، وإحياناً لا يعود إلى نفسه إلاّ من جهة الضمير والوجدان، ومن جهة أن احترام المجتمع احترام لكل فرد من أفراده، حيث إن التكافل الاجتماعي نوع من احترام الاجتماع والإنسانية، وهذا الاحترام عائد إلى كل فرد فرد.

وهذا وإن أمكن عكسه، بأن يقال بأصالة الاجتماع ويخصص بأمثال هذه المخصصات الأربع، إلاّ أن الفرد أولي والاجتماع ثانوي، فمثالهما مثال القطرة والبحر، ومثال الرملة والصحراء، ولذا فاللازم أن يجعل الفرد أصلاً والاجتماع استثناءً لا العكس.

((إشكال وجواب))

وبذلك ظهر أن أشكال الاجتماعيين على الفرديين غير وارد، حيث إنهم أشكلوا على الفرديين بأنه إن أعطينا الحرية للأفراد سبب ذلك إضرار أنفسهم وغيرهم وجمود الاجتماع، إذ الفرد لا يتمكن من تقديم الاجتماع إلى الأمام، بل الاجتماع المتمثل بالدولة يتمكن من التقديم للاجتماع، وبذلك يتقدم كل فرد فرد، لا أن الاجتماع مكون من أفراد إن تقدم الاجتماع تقدموا، وإن تأخر الاجتماع تأخروا.

---

(١) سورة العلق: ٦ـــ ٧.

بالإضافة إلى أن ذلك يوجب استغلال الأفراد الأثرياء، وهم قلة دائماً، للأفراد الفقراء وهم الذين يشكلون الكثرة دائماً، كما نشاهده في العالم الرأسمالي حيث ملايين الجائعين في قبال ألوف الأثرياء الذين هم يستغلون العمل والعمال والمعمل وكل شيء لأجل مزيد المال وجلب الثروة إلى كيسهم.

ولا ينفع أن يقال: إن العمل يكون بالرضا، فإن العمال يعملون بالمعاقدات ملئ رضاهم مع الرأسماليين، حيث إن هذا الرضا إكراهي أجوائي، فإنهم ما ذا يعملون لأجل إمرار معاشهم إذا لم يعملوا لأجل الرأسمالي، وهم كالطير في القفص إنه يتحرك فيطير إلاّ أنه في نطاق القفص لا أنه حر يطير كسائر الطيور الخارجة عن القفص حيث تذهب في أجواء السماء وآفاق الأرض.

إذ قد عرفت أن الفردية محدودة بحدود تحل كل هذه المشاكل.

وليس معنى عدم الاجتماعية صحة الفردية الرأسمالية بالمفهوم الغربي، بل تصح الرأسمالية بالمفهوم الإسلامي، كما ذكرناه في (الفقه الاقتصاد) وغيره.

هذا بالإضافة إلى أن النظرية الاجتماعية تنتهي إلى الدكتاتورية حتى يصبح الفرد آلة بسيط في المعمل، كما هو المشاهد في الدول الشيوعية، فالنظرة الاجتماعية أكثر بطلاناً من النظرية الفردية إذا دار الأمر بينهما، فإن الاجتماعية لا تعطي للعمال لا حرية العمل حتى بقدر إعطاء الفردية لهم، ولا حقهم في الاقتصاد، بل إن الدولة تسلب الناس أموالهم وحرياتهم في وقت واحد.

وحيث إنا ذكرنا تفصيل الكلام في الاقتصاد والسياسية في كتاب (الفقه الاقتصاد) و(فقه السياسة) فلا حاجة إلى التكرار في المقام.

((ميزات الحق))

(مسألة) الحقوق لها ميزات أوجبت جمعها في كتاب خاص، وذلك للخصوصيات المشتركة بين جميع الحقوق:

((الحقوق إلزاميات))

الأول: من تلك الميزات أنها إلزاميات في الجملة، وإنما قلنا (في الجملة) لأنه قد يكون الحق إلزامياً مطلقاً سواء أراد صاحب الحق أم لم يرد، كحق الأبّوة والأمومة والأولاد والأقرباء وما أشبه، فإن الأب إذا قال: أعرضت عن حق الأبوة، لا يسقط حقه بذلك، بل هو أب، وهكذا بالنسبة إلى سائر الأقرباء.

وكذلك حق الزوجية، لأنه حق دائمي[1]، ولذا لم يكن قبل الزواج هذا الحق ولا بعد الفسخ أو الطلاق أو ما أشبه.

وقد يكون الحق إلزامياً إذا أراد صاحب الحق، فله إسقاطه، كما تسقط الزوجة حق القسم، والأقرباء حق النفقة، وما أشبه ذلك، فإذا لم ترد الزوجة أو الأقرباء سقط الحق، أما إذا أرادت أو أرادوه كان لازماً على الزوج والأقرباء.

ومن القبيل الأول حق الحياة وحق الملكية وحق الحرية وما أشبه ذلك.

والحق غير القابل للإسقاط يسمى في عرف الفقهاء بالحكم.

((بين الحق والحكم))

وعلى هذا فالحق له إطلاقان، إطلاق عام يشمل الحكم، وإطلاق في مقابل الحكم، حيث يكون بين الحق والحكم في الإطلاق الثاني تباين، بينما في الإطلاق الأول يكون بينهما العموم المطلق.

وهناك موارد في الفقه اختلف الفقهاء في أنها حق بالمعنى الأخص أو حكم، ولو لم يقم الدليل على أي من الأمرين فهل الأصل الحق بالمعنى الأخص أي ليس ملزماً لصاحب الحق فله أن يسقطه أو يصالحه أو ما أشبه ذلك، أو حكم، لا يبعد الأول، إذ الحق العرفي قابل للإسقاط بدليل (الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم) ومن شأن الأموال والأنفس الحقوق المتعلقة بهما وذلك يقتضي تسلط الإنسان عليه أيضاً بالملاك الأولوي، وحيث لم يعرف أن الشارع أضاف على الحق

---

(١) أي ما دامت الزوجية، فهو زوج وهي زوجة لا يمكن إسقاطه بالإسقاط.

العرفي الإلزام فالأصل عدمه.

وربما يقال: الأصل الحكم، لأن كونه حقاً ثابت و لم يعلم أنه قابل للإسقاط أو الانتقال أو ما أشبه ذلك، فالأصل عدم قبوله له.

لكنه مردود، حيث إن الأصل في الحقية لا يدع مجالاً لهذا الأصل، لأن الشك في أنه قابل للإسقاط أم لا ناشئ عن الشك في أن الشارع زاد على الحق العرفي أم لا فإذا جرى الأصل في السبب لم يبق مجال لجريان الأصل في المسبب.

((الدول وضمان إجراء الحقوق))

الثاني: من ميزات الحقوق أن الدولة ضامنة لأجرائها، وهذا يصدق سواء في داخل الدولة أو في الحقوق بين الدول المتعددة، فإن الحقوق بين الدول إذا لم يعطها من عليه الحق قوبل بالجزاء، مثل إسقاط كيانها الاعتباري عند الدول، ومثل اعتراضات منظمات حقوق الإنسان وما أشبه عليها، ومثل تضييق الدول عليها بالمقاطعة السياسية بسحب سفرائهم عنها وإرجاع سفرائها إليها، والاقتصادية بعدم البيع والشراء وسائر المعاملات معها، ومثل تسليط أجهزة الإعلام ضدها، إلى غير ذلك، وأحياناً يصل الأمر إلى محاربتها لإيقافها عند حدها، أو المؤامرة ضدها علناً لإسقاطها.

((نقص القانون الدولي))

لكن لا يخفى أن القانون الدولي ناقص، من جهة أنه ليس هنالك محكمة ذات صلاحية دولية يكون للفرد الحق في الشكاية ضد دولته عند انتهاك الدولة لحقوقه، فإن الدولة إذا انتهكت حق فرد من رعاياها بمصادرة أمواله أو هتك عرضه أو سجنه اعتباطاً أو تعذيبه والتشهير به لإسقاط سمعته أو منعه عن الحقوق، كما نجد كل ذلك في كل الدول الدكتاتورية بلا استثناء، فمن يكون الحَكَم في انتصافه من الدولة الظالمة له، فإذا كانت هنالك محكمة دولية يشتكي إليها المظلوم، وإذا ثبت إدانة

الدولة الدكتاتورية فعلت الدول بتلك الدولة الظالمة المقاطعات والعقوبات السابقة أو ما أشبه ذلك، فإن مثل ذلك يوجب إيقاف الدكتاتوريين عند حدودهم ولو نوعاً ما.

((الدول ومقومات ضمان الحقوق))

ثم إن ضمان الدولة والمجتمع إيصال الحقوق إلى أصحابها يتجلى في أمور:

١: العقوبات المقررة للمخالف، كالسجن والتغريم والنفي والقتل أحياناً، والمقاطعة والحرمان عن الحقوق السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، مثل حرمانه عن السياقة أو عن الترشيح أو عن الانتخاب أو ما أشبه ذلك من أسباب الردع.

ونحن لا نقصد أن كل ذلك مشروع في شريعة الإسلام، بل نقصد أن وسيلة الدول في ضمان إجراء الحقوق ذلك في الجملة، ومن المعلوم أن بعض تلك الأمور صحيح في الإسلام وبعضها غير صحيح، على ما ذكروه في كتاب الجهاد والقصاص والديات والحدود، وفي بعض كتب متفرقة من العقود والإيقاعات.

لا يقال: كيف يمكن إجراء العقاب والحال أنه كثيراً ما يسري العقاب إلى الأبرياء، مثلاً إذا قتل القاتل يسري ذلك إلى ترمل زوجته وتيتم أولاده، أو أن البنت الزانية إذا جلدت سبب ذلك سقوط سمعة عائلتها، مع أن العائلة مبرأة، أو أن الشخص المجرم إذا سجن تبقى عائلته بدون نفقة.

فإنه يقال: لوحظ في العقاب الأهم والمهم، نعم يلزم حصر المشكلة في أضيق نطاقها حتى لا يسري العقاب إلى البريء بالقدر الممكن، جمعاً بين الحقين.

٢: إبطال أعمال مخالف الحقوق، مثلاً إذا تزوج بالخامسة أو طلق طلاقاً غير مشروع أو عامل معاملة غير متوفر فيها الشروط، فإن

الدولة تبطل تلك الأعمال.

ولا يخفى أن الدول الدكتاتورية في البلاد الإسلامية تضيف على مقررات الإسلام في مثل هذه الأعمال، بل على مقررات العقل والوجدان أشياء كثيرة، إما غروراً وإما جهلاً وإما لأجل ملء كيسها، مثل أنها تبطل العقود والإيقاعات التي لم تثبت في محاضر الدولة، أو تهدم الدار التي لم تبن بإجازة الدولة، أو تغلق الدكان الذي لم يفتح بإجازة الدولة، أو تصادر المطبعة التي طبعت شيئاً ضد الرقابة، إلى غيرها مما هو خلاف المنطق والعقل والشرع.

٣: إلزام الدولة جبر ما أتى به الفرد خلاف الحقوق، مثل رد السرقة وإرجاع الغصب وتدارك الجرح وإعطاء ضرر من تضرر بسبب السياقة، أو بسبب سقي حديقته الماء مما تعدى إلى دار الجيران، إلى غير ذلك.

وأحياناً يكون أثران مثل سجن السائق وتغريمه إذا سبب قتلاً أو هدماً أو ما أشبه ذلك.

وهنا أيضاً الدول الدكتاتورية تجمع بين عقابين، بينما ليس إلاّ عقاب واحد، فمن قتل غيره سجنته الدولة بالإضافة إلى أخذ الدية منه، بينما ليس في الإسلام والعقل إلاّ القصاص أو الدية، إلى غير ذلك.

٤: وهذه عقوبة يتلقاها مخالف الحقوق من المجتمع، الإعراض عنه في المجالس وعدم السلام له وعدم تزويجه أو التزويج منه، وعدم ائتمانه في المستقبل، أو مثل رد الصبي الآبق والزوجة الناشزة إلى دار الأبوين وبيت الطاعة، إلى غيرها.

٥: كل ذلك بالإضافة إلى الآثار الدينية، مثل عدم قبول شهادته إذا فسق، أو عدم الصلاة خلفه إذا ارتكب معصية، أو عدم تقليده إذا كان خرقه للحقوق يسلب عدالته، أو ما أشبه ذلك.

((القانون والوضع الكلي))

الثالث: الميزة الثالثة للقانون إنه كلي عرضاً وطولاً.

ومعنى ذلك أن القانون لا يوضع لفرد واحد أو لأفراد معدودين، بل يوضع كلياً وإن كان الانطباق قد يكون فردياً، مثلاً يقال من سرق فله جزاء كذا، فإنه كلي وإن لم يوجد في البلد إلاّ سارق واحد، بل أحياناً لا يوجد حتى السارق الواحد.

ومعنى ذلك أن وضع القانون على نحو (القضية الحقيقية) المذكورة في المنطق، بمعنى أنه كلما وجد هذا الموضوع ترتب عليه هذا الحكم، فكلما وجد سارق كان جزاؤه كذا.

وهذا معنى الطولية، حيث السارق الثاني في طول السارق الأول، وهكذا إذا قيل الملك أو الوزير أو السفير حكمه كذا، حيث الحكم في وقت واحد لا يشمل إلاّ واحداً أو عدة أفراد فقط، وإنما الحكم سار طولاً لكل من صار ملكاً أو وزيراً في المستقبل.

بينما الحكم بأن كل واحد حر أو له حق الحياة أو ما أشبه عرضي وطولي، لكثرة الأفراد المشمولين لهذا القانون في وقت واحد.

وحيث إن القانون له صفة العموم والإطلاق، فالأفراد متساوون أمامه، نعم لا شك أن بعض القوانين يشمل قطاعاً كبيراً وبعضها يشمل قطاعاً صغيراً، مثل أن حكم الطلاب كذا، أو أن منتخبي الأمة لهم المصونية القانونية أو ما أشبه ذلك.

لا يقال: كيف يمكن شمول القانون لجميع الأفراد مع اختلاف الأفراد في الخصوصيات، وهل هذا إلاّ خلاف العدل، مثلاً يقال: إن على القاتل الدية بقدر كذا، أو أن كل بالغ عاقل غير محجور له حق الاتجار بكل أمواله، مع وضوح أن قاتل من يكتسب كل يوم عشرة دنانير قد خسر عائلته في كل سنة أكثر من ثلاثة آلاف دينار، بينما قاتل من يكتسب كل يوم ديناراً خسرهم عشر الأول، وكذا الذكاء مختلف فكيف يسلم كل الأموال إلى اليتيم بعد البلوغ والعقل، بينما قد يكون حسن الملكة في التصرف في ماله فيكون من الصالح تسليم كل أمواله له، وقد يكون سيء الملكة مما يقتضي المنطق

عدم إعطائه كل المال إلاّ تدريجاً، وهكذا.

والجواب: إن سبب ذلك العقلاء، لأن الأمر دائر بين الأهم والمهم، فإذا قيل كل إنسان يقتل يجب إعطاء ديته حسب ميزان أرباحه يستشكل عليه.

أولاً: إن بعض الناس لا أرباح لهم.

وثانياً: إن بعض الناس لا يمكن إعطاء ديتهم بقدر أرباحهم لكثرتها.

وثالثاً: إذا جاء هذا الشيء في الأرباح يأتي النقض أيضاً في اختلاف الأعمار، وفي اختلاف استفادة المجتمع من المقتولين الفوائد المعنوية والمادية، وفي اختلاف الصفات النفسية، وفي اختلاف الصفات البدنية، إلى غير ذلك.

مثلاً كيف يتساوى المقتول الذي عمره في ريعان الشباب، للمقتول الذي هو في أواخر عمره أو في أوائل عمره، وكيف يجعل من يستفيد المجتمع منه الوعظ والإرشاد ويسبب تقويم أخلاق الناس، مثل الذي ليس هكذا، وكذلك بالنسبة إلى تساوي الكريم والبخيل، وقوي البدن وضعيفه، وجميل الوجه وقبيحه، والصحيح والمريض، إلى غيرها من الصفات النفسية والجسمية، والشروط الخارجية الكثيرة.

فحيث رأى العقلاء عدم تمكنهم من هذه التمايزات لجؤوا إلى جعل القانون عاماً.

هذا بالإضافة إلى أنه لو فرض جعل مائة قانون لمائة قسم من المقتولين والقاتلين، أوجب ذلك اختلافاً كبيراً وتنازعات كثيرة في المجتمع، حيث يدعي القاتل أنه كان كذا، وأولياء المقتول أن المقتول لم يكن كما يدعيه القاتل، وهكذا.

والظاهر أن هذه الميزات تظهر في الآخرة فحسب، ولذا ورد في الدعاء خطاباً إلى الله سبحانه وتعالى: (يا من عند الميزان قضاؤه)، لأن المحذورات المذكورة لا تتمشى مع كون علام الغيوب هو القاضي،

فيعرف الحقائق بدقة متناهية، ويتمكن من الإثابة والمعاقبة على حسب تلك الموازين الدقيقة، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[1].

وهكذا يقال بالنسبة إلى الأمثلة الأخر التي تسبب القوانين استواء الناس فيها، كمثال إعطاء الأموال للبالغ العاقل وغير ذلك مع الاختلافات الكثيرة بين الأفراد المتساوين في القانون، سواء في المعاملات أو في الأحكام أو في المواريث أو في غيرها.

((الحقوق وتنظيم شؤون المجتمع))

الرابع: الميزة الرابعة أن علم الحقوق وجد لأجل تنظيم الاجتماع، حيث إن الاجتماع لا ينظم في معاملاته بالمعنى الأعم للمعاملة (فإن المعاملة بهذا المعنى تشمل حتى مثل القضاء والإرث والديات والقصاص والحدود وحيازة المباحات وما أشبه، وبالجملة إنها في قبال العبادة) إلاّ بموازين وضوابط، والحقوق وجدت لأجل ذلك، أي تنظيم شؤون المجتمع وعدم تعدي بعضهم على بعض، وعدم النقص في جانب من أجل الزيادة في جانب آخر.

وربما يشمل الحقوق الأمور الفردية أيضاً، مثل حق الإنسان الفرد على نفسه.

وعلى أي حال، طهارة الضمير وسلامة الروح والجسم وحسن النية وما أشبه كلها من شأن علم الأخلاق، لا أنها داخلة في الحقوق.

نعم قد تتدخل هذه الأمور الفردية في جعل الحقوق وتطبيق صغريات الحقوق على كبرياتها، مثلاً من يقتل إنساناً عن حسن النية بزعم أنه يريد قتل الناس، بينما لم يكن الأمر كذلك، أو يفعل عكسه عن سوء نية، مثلاً زيد يستحق القتل لكن القاتل يقتله حقداً وليس بمطلع على أنه مهدور الدم إلى ذلك، فإن القتل شيء واحد وإن اختلف في كونه داخلاً في حق القصاص وعدمه.

وعلى هذا، فالحقوق المصطلحة عبارة عن الضوابط التي تحكم الأفراد بما هم مربوطون بالمجتمع، وضامن إجراء هذه

(١) سورة الزلزلة: ٧ ــ ٨.

الحقوق الدولة، والدولة بيد الفقهاء العدول، ثم عدول المؤمنين على ما فصله الشيخ وغيره في باب الولاية في كتاب المكاسب.

((بين الدين والحقوق))

ومما تقدم ظهر أن كلاً من (الدين) ومن (الحقوق) بالمعنى العام للكلمة، بينهما عموم من وجه، لتصادقهما في بعض المواد، وتفارق كل واحد من الآخر في بعض الموارد الأخر.

أما الدين والحقوق بالنسبة إلى الدين الإسلامي فبينهما عموم مطلق، حيث الحق شعبة من شعب الدين.

وفي البلاد الإسلامية حيث الحكومات التابعة للغرب قلباً وقالباً، أو قلباً وإن تظاهروا بالإسلام قالباً، يجعلون من منابع الحق والقانون الدين، خصوصاً في الأحوال الشخصية وما أشبه.

والدين الذي هو مصدر الحق مأخوذ من الكتاب الكريم والسنة المطهرة والإجماع والعقل، ولا يخفى أن المراد بالعقل ما ذكره علماء الشيعة وألمعنا إليه سابقاً، أما عند علماء السنة فهو القياس والاستحسان وغيرهما.

وربما بالإضافة إلى القوانين الغربية والعرف والعادة وما أشبه ذلك.

((هل يتطور القانون))

ثم إن الذين يجعلون من مصادر القانون ما ليس بإسلامي، يرون تطور القانون مع تطور الاجتماع والأعراف والعادات، ولذا يعرف الحق بعضهم بأنه ما يختلف مفهومه تبعاً لطبيعة المجتمع الإنساني وكيانه، ونتيجة لوضع الفرد في البناء الاجتماعي والاقتصادي الذي يعيش في ظله.

ففي المجتمعات البدائية التي لم تكن تعرف الملكية الخاصة، كان أفراد الجماعة يتمتعون بالمساواة المطلقة فيما يحصلون عليه من ثمار الإنتاج، ومن ثم لم تعرف تلك المجتمعات ذلك المفهوم الذي يميز إنساناً على آخر.

((الحق بالمعنى الفلسفي))

ومن الناحية الفلسفية الحق اصطلاح قانوني يعني السلطة والقدرة التي يقررها القانون لشخص، ويكون له بمقتضاها القيام بعمل معين، فهي قدرة على عمل شيء، والحياة القانونية هي التي تكفل احترام وحماية هذه القدرة في مواجهة الغير، وكل حق يقابله واجب يفرضه القانون على الشخص.

((أنواع الحقوق))

ثم الحقوق على أنواع:

كالحقوق السياسية، مثل حق الانتخاب وحق الترشيح وحق التولي للوظائف العامة.

والحقوق الخاصة، كالحقوق التي تنشأ طبقاً لقواعد خاصة بفروعه المختلفة، مثل حقوق الأسرة التي تقررها قوانين الأحوال الشخصية، والحقوق المالية التي تقررها قواعد المعاملات.

قال بعضهم: وذلك بسبب تطور قوى الإنتاج وتقدمها، وأنه بظهور المجتمع الطبقي بدأت فكرة الحق تتبلور باعتباره امتياز تتمتع به فئة معينة من أفراد المجتمع، وهي التي تقبض على زمام الثروة ووسائل الإنتاج، ففي المجتمعات التي يمارس فيها الاسترقاق أصبح الناس ينقسمون إلى أحرار وعبيد، وكان الأحرار هم وحدهم الذين يتمتعون بحق الملكية وبالحقوق السياسية التي تمنحهم فرصة المشاركة في إدارة شؤون المجتمع، أما العبيد فكانوا مجردين من كل الحقوق بما فيها حق الحياة نفسه، كما أثبت تاريخ المجتمعات الرأسمالية أن الحق الوحيد الذي تضمنه كاملاً وعملياً هذه المجتمعات هو حق الرأسماليين في جني الأرباح، حتى لو أدى ذلك إلى انخفاض أجور العمال والهبوط بالظروف العامة للصناعة، انتهى.

لكن في هذا الكلام خلط بين التاريخ والعقيدة والقانون، إذ هو تعريف يصح على مذهبي داروِن وماركس، وقد ثبت علمياً عدم استقامتهما، كما ألمعنا إلى تفصيل ذلك في فقهي الاقتصاد والاجتماع وغيرهما، فلا داعي إلى تكراره.

((بين الحق والأخلاق))

وبعد أن عرفت الكلام في النسبة بين الحق والدين، يأتي دور الكلام في النسبة بين الحق والاخلاق.

ومن الواضح كون النسبة بينهما عموماً من وجه أيضاً، ولو من جهة المصداق، حيث قد يكون الحق حسب الأخلاق أيضاً.

مثلاً: الوفاء بالعقد وبالعهد، ورد الأمانة إلى أصحابها، وما أشبه ذلك أخلاقي مع أنها حق أيضاً.

بينما التواضع والكرم وما أشبه من

الأمور الأخلاقية وليست من الحق بالمعنى المعاملي الذي وضع هذا المبحث لأجله.

وفي عكسه قد يكون من الحق وليس من الأخلاق بمعناه المتعارف، فإن من يطلق زوجته بعد أن خدمته سنوات و لم ير منها أي سوء وإنما ليتزوج بفتاة جميلة لا ترضى بالزواج به إلاّ بطلاق زوجته، هذا الطلاق ليس أخلاقياً وإن كان حقاً له.

والشارع الإسلامي بنى حقوقه على الأخلاق إلاّ ما اضطر إلى رفع اليد عنها من جهة أهم، ولذا ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1]، وورد أن «العرش ليهتز من الطلاق»[2]، وقد ذكرنا في كتاب الطلاق أن المراد الطلاق بدون مبرر، وإلاّ فقد طلق رسول الله (صلى الله عليه وآله) بعض زوجاته لأمر أهم، كما طلق جملة من الأئمة (عليهم الصلاة والسلام) زوجاتهم كالحسن والسجاد والصادق (عليهم الصلاة والسلام) على ما ثبت في التواريخ والأحاديث.

((من فروق الحق والأخلاق))

وعلى هذا فالفرق بين الحق والأخلاق في أمور:

الأول: إن بينهما عموماً من وجه، فلا تلازم الحق الأخلاق، ولا العكس.

الثاني: إن الأخلاق ليست مما يوجبها القانون في الأخلاق الحسنة، ولا يعاقب عليها القانون في الأخلاق السيئة، إلاّ بالقدر المتطابق بين القانون والأخلاق، مثلاً الكسل والنوم المتزايد والأكل الكثير وما أشبه لا يعاقبها القانون إلاّ إذا كانت من أسباب خرق القانون بجهة من الجهات، كما أن الإحسان إلى الضعفاء والمشاركة الوجدانية مع المنكوبين والتعاون في الخير لا يأمر به القانون إلاّ في واجبي النفقة، بينما القانون فيما له أمر ونهي إلزاميان.

(١) مستدرك الوسائل: ج١١ ص١٨٧ ب٦ ح١٢٧٠١.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ج٢٢ ص٨ ب١ ح٢٧٨٨٠، وفيه: «فإن لطلاق يهتز منه العرش».

الثالث: إنه لا ضمان لإجراء القواعد الأخلاقية، بينما الدولة ضامنة لإجراء القواعد الحقوقية، بالثواب المقرر قانوناً في الفعل والعقاب المقرر قانوناً في الترك، أما القواعد الاخلاقية فضمان إجرائها الضمير والاستحسان الاجتماعي أو التقبيح كذلك في جانبي الحسن والقبيح.

((بين الحق والعدالة))

أما النسبة بين الحقوق والعدالة، فاللازم أن يعرف أولاً العدالة.

فقد عرفها غير واحد: بأنها الوسط بين الإفراط والتفريط.

وعرفها آخرون: بأنها إعطاء كل ذي حق حقه.

وأضاف بعضهم على التعريف الثاني كلمة: بشرط عدم الضرر بحقوق الآخرين. لكن القيد الأخير مستدرك حيث إذا كان ضاراً لم يكن حقاً بالفعل، بالإضافة إلى أنه لو كان لهذا الشرط واقع لكان التعريف ناقصاً أيضاً، لأنه يلزم إضافة: بشرط أن لا يضر الحق ذا الحق أيضاً، فإن لليتيم والسفيه حقهما لكن لا يعطيان لأنه يضرهما.

هذا بالإضافة إلى ما في التعريفين السابقين أيضاً من الإشكال:

حيث يرد على التعريف الثاني ما هو الحق، مما يضطر إلى تعريفه بأنه المطابقية بالكسر أو المطابقية بالفتح للواقع، ثم يتساءل ما هو الواقع، وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في كتاب (الأصول).

أما التعريف الأول فهو دوري، فإن الطرفين لا يعرفان إلاّ بالوسط، فلو عرف الوسط بهما كان دوراً، فإن الطرف معناه عدم الوسط، كما أن الوسط معناه عدم الطرف.

والظاهر أن التعريف أقرب إلى شرح الاسم.

ثم يأتي بعد ذلك الكلام في لفظ (العدالة)، حيث إنها من العدل والعدول، فكأنها سميت عدلاً لأنه عدول عن الباطل، ومنه الحديث «كذب العادلون بالله»[1]، ولذا اصطلح المنطقيون بالمعدولة في قبال المحصلة، إلى غير ذلك.

والذي يمكن أن يقال: إن الواقع شيء أدركه الإنسان أو لم يدركه، بل كان إنسان أو لم يكن، فإذا

---

(١) الكافي: ج١ ص٣٥٠.

انطبق الفكر والعمل والكلام مع ذلك كان عدلاً، وإلاّ لم يكن. وفي الحديث: «بالعدل قامت السماوات والأرض»[1].

أما من يميز الانطباق في عالم الإثبات، فهو الذهن غير المشوب.

((العدالة بين تنقيح الكبرى وتشخيص الصغرى))

وعلى أي حال، فلا ينتهي الكلام بتنقيح الكبرى، بل اللازم معرفة الصغريات، ولا يلزم أن يكون الإنسان عامداً في التحريف، فإن هذا يرى كون الشيء الفلاني صغرى للعدالة، بينما غيره يرى أنه ليس بصغرى لها، كما تقدم أن بعضهم يرى الثروة للجميع من دون اختيار الساعي في أن يكون له كل ما سعى، وبعضهم يرى أن الثروة للساعي وأنه يؤخذ منها بقدر الضرورة.

وقد ذكر بعضهم بصغرى العدالة: (إن لكل حسب رغباته)، وآخر: (إن لكل حسب حاجاته)، وثالث: (إن لكل حسب حقوقه المناقبية)، ورابع: (إن لكل حسب ما سعى)، وخامس: (إن لكل حسب ما يعطيه القانون).

والتعريف الأخير هو الذي تراه الحكومات والقضاة والمحامون ومن أشبه، لأن هذا النوع من العدالة هي التي هم قيمون عليها، والتي يبحثون عنها في إجراء الحقوق، فالعدالة بهذا المعنى هو تعبير للمنحازين إلى القانون.

لكن يأتي الكلام في أن القانون كيف يكون عدلاً أو لا يكون عدلاً، لأن القانون ليس هو الأمر الأخير، بل هو الوسط في مثل ذلك، بالإضافة إلى أنه من وجهة نظر الإنسان العادي لا ينطبق ما في ذهنه من العدالة على هذه الصغرى الخارجية فقط، فإن للعدالة مفهوماً أوسع ووجوهاً أخرى يمكن أن تكون تلك الوجوه أيضاً صغريات لهذا المعنى، وقد تقدم الإلماع إلى أن إحدى المشاكل التي فرضها مفهوم العدالة هو الاختلاف بين المبادئ مما يمكن تحديدها بتلك المبادئ.

وهذه التعريفات الأربع[2] التي ذكرناها تتعارض بعضها مع بعض، فإن إعطاء كل حسب رغباته قد يتعارض مع إعطاء كل حسب حاجاته، وكذلك بين هذين الاثنين والثلاثة الأخر، فإن بين كل

---

(١) غوالي اللئالي: ج٤ ص١٠٢.

(٢) أو الخمس.

اثنين من تلك الأمور عموم من وجه.

وكما أن الصغريات للعدالة في الحقل الاقتصادي متنازع عليها، كذلك في الحقل السياسي، حيث الاختلاف بين المفكرين حول النظام السياسي الأفضل، فكل يرى أن ما يراه أفضل هو صغرى العدالة.

وكذلك الحال في سائر الحقول، كالحقل الاجتماعي والحقل التربوي وغيرها.

((صغريات لا خلاف فيها))

إن الأمور الرياضية لا يمكن الاختلاف في صغرياتها، وكذلك التجربيات والخارجيات، ففي الخارج هذا زيد أو عمرو، وهذه دار أو حمام، فإنه لا يمكن الاختلاف في أمثال ذلك إلاّ عن جهل، كذلك إن نتيجة تفجير الذرات كذا واحدة لا يمكن الاختلاف فيها إلاّ عن جهل، وهكذا بالنسبة إلى أن نتيجة عشرة في عشرة مائة، أو أن المربع كيف تؤخذ مساحته واضحة، ومن يرى خلاف الواقع لا يمكن إلاّ أن يكون عن جهل، ومن الممكن إقناعه غالباً حتى يرجع إلى الواقع.

((صغريات فيها خلاف))

أما اختلاف النظريات في السياسية والاجتماع والاقتصاد والتربية وغيرها، فلا يمكن رفعه إلاّ بقدر، ولذا نشاهد أن الفقهاء العظام الذين نعترف لهم بالخوف من الله سبحانه وتحريهم الواقع مائة في مائة، يرى التلميذ خلاف ما يرى أستاذه، ويرى المعاصر خلاف ما يراه المعاصر الآخر، مع أن كلهم يستقون من الأدلة الأربعة.

((وجوه الاختلاف وأسبابه))

والاختلاف قد يكون عن اجتهاد، وقد يكون عن مصالح، وقد يكون عن تعمد الانحراف، ولا شك أن الأولين لهما واقع واحد ولو بعد الكسر والانكسار، كما في اختلاف المصالح بين البائع والمشتري، وبين عائلة الطبيب والمريض المحتاج إلى طلب الطبيب نصف الليل، كما تقدم بعض الأمثلة في ذلك، إذ الواقع بعد الكسر والانكسار إما مع هذا الجانب أو مع ذاك إلاّ أن الواقع الواحد

يكون غالباً في حجاب من الغيب، ومن هنا يقع الاختلاف في الصغريات مع تسليم الكبرى.

بل كثيراً ما يختلف آراء إنسان واحد من زمان إلى زمان آخر، فيرى في هذا الزمان ما يرى خلافه في زمان آخر، مع أنه مطمئن من نفسه أنه تحرى الواقع في كلا الزمانين، وجهد غاية الجهد في كل مرة لإدراك الواقع.

((العدالة السياسية وغيرها))

وكيف كان، فالعدالة السياسية قد تغاير العدالة الاجتماعية، وكلتاهما تغاير العدالة الاقتصادية، وكلها تغاير العدالة الدينية، أو العدالة الأخلاقية، ويراد بها غير الأخلاق المنشعبة من الدين، وإلاّ فقد عرفت أن بين الدين والأخلاق عموماً مطلقاً في الإسلام، فإن الأخلاق فرع من فروع الدين، كما أن فرعاً آخر منه السياسية والاقتصاد والاجتماع والعقيدة والعبادة والأحكام وغير ذلك.

((العموم من وجه بين العدل والحق))

وعلى أي حال، فبين العدل وبين الحق عموم من وجه، فالرجل ذو زوجتين من العدل أن يساوي بينهما في كل شيء، لكن ذلك لا ينافي أن لا يكون حق الزوجة أكثر من المسكن والملبس والمأكل والمشرب اللائق بها، وإن كان الرجل يرجح المرأة الأخرى عليها في هذه الأمور، وهكذا هذا حسب الاصطلاح.

وإلاّ فربما يقال إنهما شيء واحد، فكل حق عدل وبالعكس، وقد قال سبحانه: ﴿فماذا بعد الحق إلاّ الضلال﴾[1]، فكل ما يكون حقاً عدل وإن زعم بعض الناس أنه ليس بعدل، وهكذا الكلام في العكس، فإذا تجاوز الأمر عن الحق لا يكون إلاّ ضلالاً، فلا يمكن أن يكون عدل خارجاً عن الحق، كما لا يمكن أن يكون حق خارجاً عن العدل.

---

(١) سورة يونس: ٣٢.

((الحكم حق إلهي إنساني))

(مسألة) الحكم[1] كما ذكرناه في الكتب السياسية حق إلهي إنساني، فله جهتان:

الأولى: كونه حقاً إلهياً، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى فوض هذا الحق إلى الإنسان الجامع للشرائط، وشرائطه هي شرائط التقليد من العلم والعدالة وغيرهما.

الثانية: كونه حقاً إنسانياً، بمعنى أن الناس هم الذين يحق لهم اختيار أي فرد من الأفراد المؤهلين دينياً ليتولّى إدارة الحكم، فإذا اختار كل الناس فرداً واحداً مؤهلاً فهو، وإن اختاروا عدة أفراد كما نشاهد في غالب الأزمنة أنهم يرجعون إلى عدة من مراجع التقليد، فكل هؤلاء بأكثرية الآراء يديرون دفة الحكم.

وبهذا يظهر أن كلاً من الحق الإلهي الذي كانت الكنيسة تقول به في قرون وسطى الغرب، والديمقراطية التي يقول بها الغرب في الحال الحاضر، خارج عن الطريقة الإسلامية المستفادة من الكتاب والسنة.

أما أسلوب الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية ومن أشبههم، فقد كانت مستندة إلى السيف أولاً، ثم الوراثة ثانياً، ومن المعلوم أن الإسلام لا يقر أياً من الأمرين.

((نظرية الحكم عند الغرب في القرون الوسطى))

فقد كان الغرب في قرونه الوسطى يعتقد بأن الحكم حق إلهي، وقد كانوا يعتقدون أن الحق الإلهي تحدد العلاقة بين الحكام والمحكوم على أسس مطلقة يختار الحاكم ما يشاء من التطبيقات ومن الكليات، وكانوا يقولون بأن الملك يستمد سلطانه من الله، فلا يمكن محاسبته من قبل غير الله سبحانه، كالشعب أو المجالس التنفيذية أو غير ذلك، وعلى هذا الأساس تصبح عدم إطاعة الملك معصية دينية، كما أن طاعته طاعة لله سبحانه وتعالى، وكان الملك غالباً مطلق العنان في ما يضع من الدساتير والقوانين، وفي ما يطبق من الصغريات، وبذلك كان يثبت

---

(١) في زمان غيبة المعصوم (عليه السلام).

سلطته على الناس كقانون الزامي لا مجال لمعارضته أو التشكيك فيه أو مناقشته، وتصبح سلطة الملك مقدسة وغير مقيدة، وهذه العقيدة كانت مأخوذة من الرومان واليونان كمصر الفرعونية وبابل النمرودية والصين واليابان إلى غير ذلك، بل كان بعضهم يزعهم أنه من أبناء الله وأحبائه، كما نقل القرآن الحكيم ذلك بالنسبة إلى اليهود.

((نظريتان غربيتان سابقتان))

وكان هنالك نظريتان في مجال تطبيق الحق الإلهي بالنسبة للذين يتولون الملك:

الأولى: وتسمى الحق الإلهي المباشر، تقول: بأن الله لم يخلق السلطة السياسية وحسب، بل اختار أيضاً وبشكل مباشر الشخص أو السلالة الملكية التي تتولاها في بلد من البلدان، فإذا استولى ملك على ملك وأخرجه عن الساحة فالملك الثاني هو مختار الله سبحانه وتعالى.

كما أن الذين كانوا يقولون بأن الملوك من أبناء الله، كانوا يقولون إن هذا الابن الذي أزاحه الملك الجديد خرج عن البنوة ودخل الثاني في مجال البنوة.

الثانية: وتسمى بالحق الإلهي غير المباشر، وهي التي تقول: بأن الله يعين متولي السلطة من خلال عناية غير منظورة وغير مباشرة توجه إرادة البشر، دون تحديد الشخص أو السلالة.

وقد شهدت القرون الوسطى الغربية تحالفاً وثيقاً بين الكنيسة والملك، وقد اعتبرت الكنيسة الحق الإلهي بمثابة حكمة إلهية أعطت السلطة الدنيوية للحاكم، ومنحت بالمقابل السلطة الروحية للكنيسة، وقد رووا في ذلك عن المسيح (عليه الصلاة والسلام): (اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، بمعنى أن العقيدة والعبادة تابعتان للكنيسة، أما الأمور الدنيوية فهي تابعة للملك، وحيث ازدواجية القدرة في حكم الكنيسة والملك قام صراع قوي بين الكنيسة والدولة، حيث إن الكنيسة كالدولة كانت مؤسسة واسعة الانتشار في

الناس لها فروعها وقواها وأملاكها وكانت تتقاضى الضرائب، وكانت على علاقة مباشرة بالناس وبتحديد سلوكهم، وكانت تعاقب المخالفين، كما أن الدولة كانت كذلك.

وكانت الكنيسة في بعض الأحوال تحد من حريات الملك في تصرفاته، فالكنيسة كانت تريد إخضاع الملك لنفسه، كما أن الملك كان يسعى إلى إخضاع الكنيسة لسلطته، وتسخيرها لخدمته السياسية والاقتصادية وغير ذلك، وانتهى الصراع أخيراً بانتصار الملوك على الكنيسة، وذلك عند قيام المذهب البروتستاني المسيحي الذي ألغى إلى حد بعيد حق مؤسسة الكنيسة في التدخل بين الخالق والمخلوق، وأقيمت كنائس وطنية يرأسها الملك بحيث كان الدين ألعوبة بيده، وذلك لمصلحة تثبيت سلطة الحاكم وغلبته في هذا الصراع.

وبينما الصراع قائم بين الكنيسة والملك قامت نهضة أوروبية دفعت الأفكار والتطورات في اتجاه جعل الشعب مركز الحكم وأنه مسؤول عن تصرفاته ومصيره، وبالتالي أصبح الحق الإلهي لأي من الملك والكنيسة موضوع الشك، فقام شيء ثالث وهي المجالس التمثيلية حيث اشتد الصراع بينها وبين الملك أيضاً بعد ما أخرجوا الكنيسة عن الساحة، وأخيراً انتهت المجالس الدستورية إلى إخراج الملك عن الساحة أيضاً لإعطاء الشعب حق تقرير المصير من غير اعتبار للدين وللملك أبداً، وبذلك خرج الغرب جملة وتفصيلاً عن مظلة الأنبياء الواقعية والاسمية التي كان تمارسها الكنيسة في قرونهم الوسطى.

وجملة منهم ذهبوا إلى أبعد عن ذلك بإنكار الله سبحانه وتعالى، لكن موجة الإلحاد بقيادة ماركس ومن أشبهه أوجبت رجوع الغرب إلى الله بعض الشيء، ولو اسمياً تحفظاً على كيان الدولة واستقلالية الشعب.

وعلى أي حال، فقد ظهر مما تقدم أن السيادة في الإسلام إلهية

إنسانية بالمعنى الذي ذكرناه، فقول بعض الخلفاء بتأييد من بعض فقهاء السلطة من أن الخلافة ثوب ألبسهم الله سبحانه وتعالى، بينما لم يكن يتوفر فيهم لا شروط الله سبحانه وتعالى ولا انتخاب الأمة، كان قولاً غير مطابق مع الأدلة.

مثلاً كان المنصور الدوانيقي يقول أنا سلطان الله على الأرض، وكان الحجاج يقول: إن عبد الملك أفضل من رسول الله، لأن الرسول رسول، وعبد الملك خليفة، والخليفة أفضل من الرسول، وكتب أبو يوسف قاضي قضاة بغداد إلى هارون الرشيد: إن الله قلدك أمر هذه الأمة، إلى غير ذلك من أمثال هذه العبارات التي كان يتفوه بها الخلفاء أو فقهاء السلطة ووعاظها.

((الحاكم الإسلامي والتقيد بالنصوص))

ثم إن الحاكم الإسلامي الصحيح حكمه يتقيد بنصوص الشريعة الواردة في الكتاب والسنة، والمراد بالسنة: قول المعصوم وفعله وتقريره، بالإضافة إلى ما دل عليه العقل والإجماع، كما فصلناه في (الأصول).

هذا بالنسبة إلى الكبريات، أي الأحكام فلا حق له في تشريع الحكم، أما بالنسبة إلى الصغريات للموضوعات فهو اجتهاده، حيث إن رد الفروع إلى الأصول غير ممكن إلاّ للمجتهد القوي الاستنباط.

والمراد بالأصول التي يتفرع منها الفروع أعم من الأدلة الأولية التي تسمى بالأدلة الاجتهادية أو الأدلة الثانوية التي تسمى بالأصول العملية من البراءة والاستصحاب والاحتياط والتخيير، كما أنه إذا لم يجد الفقيه عنواناً أولياً يتمكن من استنباط الحكم منه يلتجئ إلى العنوان الثانوي، مثل دليل الضرر والحرج والميسور والأهم والمهم ونحوها.

لكنا ذكرنا في الكتب الفقهية أنه إذا كان مراجع التقليد الذين بيدهم شورى الحكم متعددين، لا يمكن الاتكال على العناوين الثانوية إلاّ بأكثرية الآراء، كما أن العناوين

الثانوية هي مؤقتة وليس لها استمرارية القانون، مثل دليل «لا ضرر» ثانوي يتقيد بمدة بقاء الضرر، وهكذا بالنسبة إلى سائر العناوين الثانوية التي يراد إجراؤها على الأمة ككل.

أما العناوين الثانوية الشخصية فهي مرتبطة بنفس الإنسان، وإذا لم يميز الإنسان يرجع إلى أهل الخبرة، مثل ضررية صوم زيد فإنه إن عرف أن الصوم ضرري له فله أن لا يصوم ويفطر، كما كتب الإمام (عليه الصلاة والسلام) إلى ذلك الذي سأله عن هذه المسألة، فكتب الإمام (عليه الصلاة والسلام) في جوابه: ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾[1].

وإذا لم يميز هو فالمرجع أهل الخبرة، كالطبيب ونحوه.

((كفاية الاحتمال في بعض العناوين الثانوية))

نعم ذكرنا في (الفقه) أن في بعض العناوين الثانوية يكفي احتماله، مثل احتمال الضرر في الإفطار إذا كان احتمالاً عقلائياً، فلا حاجة إلى العلم بالضرر، كما أن الأمر كذلك في ما إذا كان احتمال الضرر بالنسبة إلى الغير، مثلاً إذا كانت دار الجار خالية من السكان مما يحتمل العقلاء ضرراً متوجهاً منها إلى الجار، حيث يحتمل أن تكون الدار الخالية محل عبور اللصوص أو مركز فساد البطالين مما يوجه الضرر إلى دار الجار، حق له جبر صاحب الدار الخالية برفع هذه المشكلة، ولا يقال لصاحب الدار احتفظ أنت بنفسك على أمن دارك بالسهر أو استيجار من يسهر، ففي المقام الاحتمال العقلائي كاف في عدم تضرر الإنسان بنفسه أو بغيره.

وهذا في الفروع شبيه بالذي يقولونه في الأصول من أن (استحالة احتمال المحال كاستحالة نفس المحال)، فهل يعقل أن يحتمل الإنسان اجتماع النقيضين، أو كون الحاصل من ضرب خمسة في خمسة يساوي عشرين، فكما أن كلاً من احتمال المحال شكاً أو ظناً أو وهماً غير معقول، كذلك كل من احتمال الضرر شكاً أو ظناً أو وهماً إذا كان عقلائياً مرفوع.

---

(١) سورة القيامة: ١٤.

((أقسام الحق))

(مسألة): ما يسمى بالحق قسمان:

الأول: الحق الطبيعي.

و الثاني: الحق الوضعي.

((الحق الطبيعي))

والأول: ما تقتضيه فطرة الإنسان أو اجتماعه، فإنه قد يرى الإنسان حقاً لأن ضميره يوحي إليه به، كحق الحياة وحق التمتع بالمأكل والمشرب والمنكح والمسكن وما أشبه، وقد يرى الإنسان حقاً لأن اجتماعه يراه حقاً، مثل رؤية اجتماع الرأسماليين حقهم في استغلال العمال، ورؤية اجتماع الشيوعيين حقهم في الرقابة على الشعب رقابة دكتاتورية، وفي الأمثال الدينية حق المسيحي في الذهاب إلى الكنيسة، وحق المسلم في الذهاب إلى المسجد، فإن هذه الحقوق لم تنبع من الفطرة وإنما نبعت عن الاجتماع، بدليل اختلاف الاجتماعات في رؤية وعدم رؤية مثل هذا الحق حقاً أو لا.

((الحق الوضعي))

أما الثاني: وهو الحق الوضعي فهو الحق الذي يضعه القانون، وبينه وبين الحق الطبيعي عموم من وجه، فربما يتصادقان وربما يتخالف هذا عن ذاك أو بالعكس.

((الفارق بين الحق الطبيعي والوضعي))

والفارق بين قسمي الحق وإن كان واضحاً، إلاّ أنه ربما يفرق بينهما بأمور:

الأول: إن الحق الطبيعي لا يحتاج إلى الوضع، بخلاف الحق الوضعي، وإذا قرر في القانون الحق الطبيعي كان حقاً طبيعياً ووضعياً معاً، كما أنه إذا قرر في القانون ضد الحق الطبيعي أو لم يقرره أصلاً كان حقاً طبيعياً لا وضعياً، وإذا قرر في القانون حق لا تراه الطبيعة والاجتماع كان حقاً وضعياً لا طبيعياً.

الثاني: إن الحق الوضعي إذا اختلف فيه كان المرجع القانون،

بخلاف الحق الطبيعي حيث المرجع داخل الإنسان أو اجتماعه حسب ما ذكرناه من القسمين.

الثالث: إن الحق الوضعي بحاجة إلى التعلم، بينما الحق الطبيعي يستفيد علمه الإنسان بمجرد نفسه أو بمجرد نشوئه في اجتماع ما.

الرابع: إن الحق الطبيعي إذا خولف لا يعاقبه القانون، بينما الحق الوضعي إذا خولف عاقب المخالف القانون.

الخامس: الحق الوضعي يمكن تبديله، بينما الحق الطبيعي لا يمكن تبديله.

والحاصل: إن الحق الوضعي قابل للفرض، وإذا لم يفرض بطل أن يكون حقاً وضعياً، أما الحقوق الطبيعية فبعضها يفرض وبعضها لا يفرض.

ثم إن الحق قد يتقاضى وقد لا يتقاضى، مثلاً إن الإنسان إذا قال إن لي حقاً في تقاضي راتبي المحترم، لا يعني القول بأنني أتقاضاه فعلاً، وكذلك إذا قال أبو العائلة إن لي الحق في أن أطلع ماذا يجري في بيتي، أو ما أشبه ذلك من الحقوق.

ولكن عرفت أن الإنسان يستطيع معرفة ما هي الحقوق الطبيعية بالرجوع إلى نفسه أو إلى مجتمعه، بينما معرفته بالحقوق الوضعية محتاجة الى قراءة القوانين التي سنت، ومراجعة كتب القوانين أو الذهاب إلى الحاكم وسؤال الحاكم عن تلك الحقوق.

وليس هناك مرجع مشابه يستطيع الإنسان استشارته حول الحقوق الطبيعية إلاّ المجتمع أو العقلاء الذين يجتمع معهم فيتساءل هل لي هذا الحق أو ليس لي هذا الحق، مثلاً إنسان يستضيف ضيوفاً كثيرة مما يزعج أصوات أطفالهم الجار، فيستشير أصدقاءه هل لي حق منعهم أم لا، أو أن إنساناً اشتبه في طرق بابه فيتساءل هل لي حق تأنيبه أم لا.

وقد يختلف العرف والعقلاء في ذلك، فيزعم إنسان أن له حقاً طبيعياً في شيء ما، بينما يعتقد غيره أنه لا يملك مثل هذا الحق، ولذا نرى كثرة اختلاف الفقهاء في باب إحياء الموات

وغيره في أن هذا الحق هل هو ثابت للإنسان أو ليس بثابت له.

وإذا اختلفا في حق طبيعي، فليس هناك مرجع يرجعان إليه من كتاب أو منشور أو قانون أو ما أشبه ذلك، وإنما كل طرف يبرر له الحق، أو ليس له الحق بتبريرات خارجية، ومن الواضح أن الشواهد والقرائن والتبريرات أمر مختلف عن البرهان وعن الحصول على حكم ذي صلاحية من إحدى المؤسسات القانونية التي تشير إلى هذا الجانب أو هذا الجانب.

((الحقوق العامة والخاصة))

ثم إن كلاً من الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية قد تعم الناس، وقد تخص جماعة خاصة من الاجتماع.

مثلاً قسم من الحقوق يخص المالكين أو المحررين أو الصحفيين أو العلماء أو القضاة أو مدراء الدوائر أو ما أشبه ذلك، فمثلاً العالم بما هو عالم له حق طبيعي باحترامه، وحق قانوني هو توظيفه مثلاً إذا كان القانون يقول بأن كل عالم خريج معهد يوظف في وظيفة كذا، فإن الحق الطبيعي والوضعي هما بالنسبة إلى العالم بما هو عالم لا للإنسان بما هو إنسان.

بينما حق الإنسان في الحياة والحرية وما أشبه عبارة عن حق الإنسان بما هو إنسان، وهذا حق طبيعي ويقرره القانون أيضاً.

وكذلك قد يكون للإنسان بما هو إنسان حق قانوني، مثل ما يقرره الأمم المتحدة للإنسان بما هو إنسان، سواء عملت به الدول أو لم تعمل به، ولذا قال بعض علماء الحقوق: إن الشخص الإنساني يملك حقوقاً لمجرد كونه شخصاً، فهو ككل سيد نفسه وأفعاله، وهو بالتالي ليس مجرد وسيلة للغاية، ولكن غاية قائمة بنفسها يتوجب معاملته على هذا الأساس.

((حق الكرامة الإنسانية))

وماذا عن كرامة الشخص الإنساني، إن هذه العبارة لا تعني شيئاً إذا لم تدل على أنه بفضل القانون الطبيعي للشخص الإنساني الحق في أن يحترم، وأنه موضوع الحقوق يملك الحقوق، وأن هذه الأشياء تمت للإنسان لمجرد كونه إنساناً، انتهى.

ثم الغالب أن القانون الوضعي

للحقوق مستمد من الحقوق الطبيعية ولا عكس.

((تقسيم آخر للحق))

وربما يقسم الحق إلى أقسام ثلاثة:

الأول: الحقوق المتطلبة للوضع مما لم توضع في القوانين بعدُ ولها صلاحية الوضع، ولذا نرى أن جماعة من الناس يتطلبون جعل حقوق خاصة إما للجميع أو لفئة خاصة أو لفرد خاص طولي.

الثاني: الحقوق الموضوعة القائمة والتي يعمل بها، والدولة ملزمة في تنفيذها وتعاقب من تخلف عنها.

الثالث: الحقوق الموضوعة الاسمية، وهي الحقوق التي تضعها الدول ولكنها لا تعمل بها، كما نشاهد الدكتاتوريين يضعون حق التكلم والطبع والنشر والتجمع والمظاهرة والإضراب وغير ذلك لكنهم لا يعملون بها إطلاقاً، أما وضعها فللتبجح أمام العالم بأن لبلادهم هذه الحقوق، وأما عدم العمل بها فلأنهم يريدون الاستبداد والاستئثار وهما ينافيان الحق، لأن الحق معناه التوجه إلى الخارج، والاستبداد والاستئثار معناه التوجه إلى داخل الشخص، وهما طريقان متقابلان لا يمكن التقاؤهما في نقطة أبداً.

((تقسيمات فرعية للحقوق))

ثم هذه الأقسام الثلاثة من الحقوق كل واحد منها ينقسم إلى ثلاثة إقسام.

((الحقوق العامة))

الأول: الحقوق العامة والتي هي لعامة البشر، سواء فهمها الجميع على مستوى واحد أو على مختلف المستويات، مثلاً فهم حق الحياة فهم واحد لكافة البشر، فإن كل إنسان يفهم أن له حق الحياة، كما أن غيره أيضاً يفهم أن فلاناً له حق الحياة، وحتى أن الاستثناء يحتاج إلى الدليل.

وقسم من الحقوق العامة ليست كذلك، بمعنى أن الناس يفهمونه فهماً مختلفاً، مثلاً الحق في الحرية مع أنه عام لجميع البشر، والكل يفهم أن له حق

الحرية وأن غيره له حق الحرية أيضاً، لكن الفهم مختلف حسب اختلاف المجتمعات وحسب اختلاف الحدود بين الحرية والانفلات، مثلاً قسم يفهمون الحرية مطلقاً وهم سكان الغاب، وقسم يفهمونه في إطار القانون، وقسم يفهمونه في إطار الشريعة.

ثم حيث قوانين الدول مختلفة يكون فهم كل دولة للحرية ضمن القانون مختلفاً عن فهم دولة أخرى، وكذلك حيث الشرائع الدينية مختلفة يفهم كل صاحب شريعة حق الحرية فهماً مختلفاً عن فهم صاحب شريعة أخرى.

((حق الحرية في الإسلام))

ولا يخفي أن الشريعة الإسلامية أعطت حرية مسؤولة للناس جميعاً، بما لم يسبق له مثيل، ولم يلحق به الغرب الذي يدعي الحرية.

وقد ذكرنا تفصيل ذلك في كتاب (الصياغه الجديدة) مما لا حاجة إلى التكرار، يقول عبد الرزاق عودة في كتابه (النظام السياسي في الإسلام): لقد سبقت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعية في تقرير نظرية الحرية بأحد عشر قرناً، لأن القوانين الوضعية لم تبدأ بتقرير هذه النظرية إلاّ في أواخر القرن التاسع عشر، أما قبل ذلك فلم تكن هذه القوانين تعترف بالحرية، بل كانت أقسى العقوبات تخص المفكرين ودعاة الإصلاح ولمن يعتقد عقيدة تخالف العقيدة التي يعتنقها أولو الأمر.

هذا هو الواقع وهذه حقائق التاريخ، فمن شاء بعد ذلك أن يعرف كيف نشأت الأكذوبة الكبرى التي تقول: إن الأوروبيين هم أول من دعا للحرية، فليعلم أنها نشأت من الجهل بالشريعة الإسلامية، وقد يعذر الأروبيون عن هذا الجهل، أما نحن فلم نجد لأنفسنا عذراً.

((الحقوق الخاصة))

الثاني: الحقوق الخاصة بفئة، وهذه هي الحقوق التي يتمتع بها أعضاء فئة معينة، سواء حقوقاً وضعية أو حقوقاً طبيعية، مثل حقوق رجال الدين، وحقوق الأشراف، وحقوق الأطباء، وحقوق الفقراء، وحقوق

المتزوجين، وحقوق العزاب، ومن أشبههم.

((حقوق فردية طولية))

الثالث: الحقوق الخاصة بفرد واحد طولي، كحق رئيس الدولة أو من أشبهه، حيث إنه لا يجوز في الدولة إلاّ رئيس واحد ومجلس شورى واحد مثلاً، وذلك يتمتع بهذه الحقوق فإذا تبدل رئيس الدولة إلى فرد آخر تمتع ذلك الرئيس الجديد بتلك الحقوق، بينما تسلب تلك الحقوق عن الرئيس المعزول.

((التصادم بين الحقوق))

ثم إن الحقوق الطبيعية لا تصادم بينها، بينما الحقوق الوضعية أحياناً تتصادم بعضها مع بعض، ولذا كان اللازم على واضع القوانين الإصلاح بين القانونين المتصادمين إما بتخصيص هذا بذاك أو بالعكس، أو بتحديد كل واحد منهما بحيث يأخذ حده بدون تجاوز إلى منطقة توجب التصادم، ومعنى هذا الثالث هو تخصيص كلا القانونين بما يقع التصالح بينهما.

((الحقوق الطبيعية وأقسامها))

ثم إن هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في الحقوق الوضعية تأتي في الحقوق الطبيعية أيضاً، فإذا قال إنسان: أنا أملك شبكة من الحقوق التي تنبع من حقيقة قيامي بأفعال معينة أو دفعي أموالاً معينة أو انتخاب الناس لي لمراكز معينة وهكذا، فإنه قد يتكلم عن حقوقه الشخصية الفطرية، وقد يتكلم عن حقوقه الوضعية، سواء كانت فطرية توافق القوانين الوضعية أو تخالفها، وسواء كانت الحقوق الوضعية المكتوبة أو المتطلبة للوضع.

وهكذا بالنسبة إلى الفئة الخاصة التي تتكلم بمثل هذا الكلام، أو يتكلم كل إنسان بمثل هذا الكلام بما أنه بشر.

ثم إن الحقوق الشخصية قد يستحقها الإنسان بسبب عمل منه، أو بسبب انتقال قهري أو اختياري إليه، فاذا ألف الإنسان مؤلفاً يقول إني استحققت حق التأليف، كما أنه إذا اشترى حقاً يقول إني اشتريت ذلك الحق، كما في اشتراء حق التحجير، أو حق المبيت مع الزوج لزوجة هي غير ذات الحق وإنما تشتريه

من زوجة أخرى هي صاحبة الحق.

وقد يقول الإنسان: إني أعطيت هذا الحق إما إعطاءً مجانياً أو إعطاءً بمقابل، كما إذا منح المحجّر إنساناً القطعة من الأرض التي له فيها حق التحجير، وقد يقول الإنسان إني صولحت على هذا الحق، أو يقول إني ورثت هذا الحق، إلى غير ذلك من أشكال انتقال الحق من إنسان إلى إنسان آخر، من غير فرق بين أن يكون الحق في قبال الملك أو حقاً شاملاً للملك.

نعم ذكر الفقهاء أن بعض الحقوق لا تقبل الانتقال، وذلك يسمى بالحكم اصطاحاً، فمثلاً حق الزوجية لا تنتقل وإنما هو قابل للإثبات بالنكاح، أو للإسقاط بالطلاق ونحوه.

وقسم من الحقوق لا يقبل حتى مثل ذلك، كحق الأبوة حيث لا تنتقل إطلاقاً وليست قابلة للإثبات أو الإسقاط تشريعاً، وإنما يقبله تكويناً بالولادة أو بوفاة الولد، ولذا ذكروا أن الأمة الوالدة عن السيد إذا مات ولدها سقط حقها التابع لكونها أم ولد.

ثم إن بعض الحقوق المذكورة قابلة للوضع بالشرط، أو الرفع بالشرط، كحق الزوجة في القسم حيث يرفع بشرط الزوج عدمه، وحقها في السكنى في بلد خاص حيث يوضع بشرط الزوجة وجوده.

هذا ثم من الواضح أن الحقوق غير الطبيعية كلها قابلة للوضع والرفع، كما أنها قابلة للتوسعة أو التضييق، حيث نظر المشرع المتبع رأيه في هذا الباب، سواء كان المشرع الدين أو القانون.

وقد تبين مما تقدم أن الحقوق الطبيعية والتي أحياناً يعبر عنها بالحقوق الإنسانية، ليست قابلة للوضع والرفع والاشتراء والانتقال وما أشبه، ولا تنشأ بواسطة أية عملية تعاقدية، وليست حصرية تأتي وتذهب مع الوظيفة.

((علم الحقوق وفنها))

(مسألة) علم الحقوق غير فن الحقوق، وكل واحد من الأمرين محتاج إلى الآخر.

فإن علم الحقوق عبارة عن الحقائق الكلية المرتبطة بهذا العلم.

أما الجزئيات بما هي جزئيات فلا يمكن أن تكون كاسبة ولا مكتسبة، لوضوح أن خصوصيات الجزئيات مما لا يمكن أن يقاس بعضها ببعض، وإنما كل فئة من الجزئيات تنخرط في سلك عام، ذلك السلك العام يسمى بالقاعدة الحقوقية، مثلاً التنازع بين زيد وعمر في الدار، وبين الزوج والزوجة في قدر المهر، وبين الجارح والمجروح في كون الجرح كان عمداً أو غير عمد، جزئيات متنافرة في صورة الظاهر، إلاّ أن الجميع داخل في كلي المدعي والمنكر، وعالم الحقوق يحاول فهم تلك القاعدة الكلية التي تشمل تلك الجزئيات الخارجية، فهذا وألوف من أمثالها تنخرط في علم الحقوق، ولذا قالوا: إن الأعلم هو الذي يكون أكثر استحضاراً للأشباه والنظائر وللجزئيات حتى يتمكن من قياس بعضها ببعض وجعل الجامع بينها.

أما في الحقوق فهو أمران:

الأول: كيفية تطبيق تلك القواعد الكلية على الجزئيات الخارجية، مثلاً قاعدة (المدعي من إذا تَرك تُرك) أو (من كان قوله خلاف الأصل) هل تنطبق على زيد في هذه القصة الخاصة أو على عمرو، ولذا نشاهد أن بعض الفقهاءِ يقولون إن زيداً هو المدعي في هذه القضية الخاصة، بينما آخر يرى أن عمرواً هو المدعي.

الثاني: كيفية الكشف عن تلك القواعد الكلية من ضمن الجزئيات الخارجية، فإن الإنسان يرى الجزئيات ويكشف وحده ملاكاها ثم يلبسها الملابس الحقوقية، فالقواعد الحقوقية التي هي علم الحقوق وسط بين فن الحقوق الكاشف عن تلك القواعد أولاً وفن الحقوق

المطبق لتلك الجزئيات على الموارد الخاصة ثانياً، وذلك مثل قولهم (الممكن بين واجبين).

ومن الواضح أن عالم الحقوق بحاجة إلى فن الحقوق في كشف القواعد الكلية عن الجزئيات الخارجية، بينما القاضي بحاجة إلى فن الحقوق في تطبيقه تلك القواعد العامة المكشوفة والمودوعة في بطون الكتب على الجزئيات الخارجية.

كما أن من الواضح أن الإنسان إذا لم يكشف عن الجزئيات القواعد العامة حتى يضعها كقوانين حقوقية، وإذا لم يتمكن من تطبيق القواعد على الجزئيات الخارجية لم يكن عالماً بالحقوق، فإن الفن والعلم متداخلان تداخلاً دقيقاً، إن الإنسان إذا لم يعرف أن أذى الجار لجاره خرق حقوقي لقانون الجوار، ثم لم يعرف أن صوت الديكة والأغنام وما أشبه فرد من كلي الأذى، كيف يتمكن أن يعرف الجزئي الخارجي بأن هذا الجار يلزم إخراج غنمه وديكه من داره لأجل عدم أذى جاره، فإن في المسألة احتمالات ثلاثة:

الأول: إنها مطلقاً ليست من الأذى.

والثاني: إنها مطلقاً من الأذى.

والثالث: إنها أذى في مثل المدن لا في مثل القرى، حيث يتعارف مثل ذلك في أكثر الجيران، فإن موضوع الأذية يختلف زماناً عن زمان، ومكاناً عن مكان، مثلاً إلقاء التراب على البلاط المبني في الشارع أذى للمارة، بخلاف إلقائه على الشارع غير المبلط، كما أن ذبح الخروف في أيام الأضحى ليس من الأذى المعاقب عليه قانوناً وإن سبب أذى الجيران من العفونة خصوصاً في الصيف، وذلك لتعارف كثير من البيوت ذلك، بينما هو من الأذى في غير عيد الأضحى وهكذا.

نعم لا شك أن كشف القواعد من الجزئيات كتطبيق القواعد على الجزئي الخارجي قد يكون عادياً

يتمكن منه كل عالم حقوقي، وقد يكون دقيقاً لا يتمكن منه إلاّ الأوحدي من العلماء، وذلك كما هو الحال في كثير من الكشوف الخارجية غير المرتبطة بمثل هذا البحث، مثل كشف الشرطة اللص فيما إذا لم يكن أي أثر ظاهر له.

((قصة الحجة الشفتي))

وبهذا الصدد ينقل عن حجة الإسلام الشفتي (رحمه الله) الذي كان يقضي في أصفهان، أنه جاءته امرأة وقالت: سيدنا إن جارى رجل من الأعيان الكبار وتمكن أن يسلب حديقتي المجاورة له وزور أوراقاً شهد عليها شهوداً، فهل تتمكن من رد حديقتي.

فقال لها حجة الإسلام: وهل لك شهود أو إثبات.

قالت: كل شيء ليس عندي إلاّ الحق.

فطلب حجة الإسلام ذلك الجار وبين الحال، لكن الجار أنكر الأمر أشد الإنكار وأظهر الأوراق والمستندات والتي ثبتت فيها شهادات الشهود الكبار من العلماء والأثرياء والجيران ومن أشبه أن الحديقة له لا لغيره، وحيث إن حجة الإسلام كان عارفاً صدق المرأة من لهجتها أراد كشف الأمر بالفن، حيث كانت الموازين الظاهرية مع الرجل لا مع المرأة، وكان حجة الإسلام مشغولاً بقضايا الناس، فسأل أثناء بعض قضائه عن الرجل: هل أنت عمرت الحديقة بنفسك، وأجاب الرجل ببساطة: لا، ثم اشتغل حجة الإسلام بقضية إنسان آخر وفي أثنائها سأل عن الرجل: وهل ورثت الحديقة، قال الرجل ببساطة: لا، واشتغل حجة الإسلام بقضية ثالثة وسأل الرجل في أثنائها: وهل اشتريت الحديقة، فقال الرجل ببساطة: لا، وفي المرة الرابعة سأله: هل وهبت لك الحديقة، فقال الرجل: لا، وفي المرة الخامسة سأله: هل صولحت عليها، فقال: لا.

وهكذا سأل حجة الإسلام عن الرجل أسألة متقطعة متباعدة عن كل أسباب الملك، والرجل ينكر هذا السبب وهذا السبب، فارغ الذهن عن ارتباط الإنكار بعضه ببعض في قاعدة عامة يريد كشفها

حجة الإسلام، لأنه كان خالي الذهن عن مثل ذلك.

وأخيراً قال له حجة الإسلام: فمن أين لك الحديقة وقد أنكرت كل أسباب الملك، فتفطن الرجل لاشتباه نفسه وقال في الجواب: لعلي حصلتها من السماء.

فقال له حجة الإسلام: لا يمكن سقوط حديقة من السماء إلى الإنسان، فلا بد وأنك مفتر مزور، وهنا حكم حجة الإسلام بالحديقة للمرأة وأحرق أوراق شهادات الرجل المزورة والتي خدع بها الشهود حيث شهدوا في أوراقه بزعم أنه يدعي ما لا يدعيه أحد، فتنطبق عليه القاعده التي تقول بأن شيئاً لو كان في يد أحد ولا مدعي له يكون كلام صاحب اليد حجة بالنسبة إلى ذلك الشيء.

إلى غيرها من القصص الكثيرة التي هي من هذا القبيل، والمتواجدة في الكتب المعنية بشؤون القضاء.

((ارتباط الحقوق بعلوم مختلفة))

(مسألة) الحقوق مرتبطة بجملة من العلوم.

((الحقوق وعلم الفقه))

مثلاً الحقوق مرتبطة بعلم الفقه بمقدماته التي هي الأصول ونحوه، وذلك لأن الحقوق مرتبطة بالمعاملات بالمعنى الأعم، إذ المعاملة تطلق خمس إطلاقات:

على العقود، وعلى الأعم منها ومن الإيقاعات، وعلى الأعم منها ومن مثل الإرث وحيازة المباحات، وعلى الأعم منها ومن مثل القضاء، وعلى الأعم منها ومن مثل الحدود والديات والنكاح والطلاق بتوابعه في قبال العبادات.

نعم ربما في اصطلاح قرآني يطلق حتى على العبادات، قال سبحانه: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾[١].

وقال تعالى: ﴿فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم﴾[٢].

وقال: ﴿تجارة لن تبور﴾[٣].

وقال: ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾[٤]، إلى غير ذلك.

وعلى كل فكل تلك المعاملات بالمعنى الأعم، أي المعنى الخامس للمعاملات حيث يكون إنسان طرفاً كالإرث والنكاح والقضاء، أو لا يكون إنسان طرفاً كحق حيازة المباحات وملك الإنسان لها، كل تلك منشأ الحقوق، والتي علم الحقوق مبني عليها.

((هل الأمور الفردية تسمى حقوقا))

نعم هنا كلام بالنسبة إلى الفرديات، وهو هل أن تلك الفرديات تسمى حقاً اصطلاحاً أم لا، مثلاً إنسان صاد طيراً أو سمكاً أو غزالاً حيث هو منقطع في جزيرة ولا أحد عنده إطلاقاً، هل يسمى أنه ملك ذلك، أو بني داراً هناك هل يسمى أنه مالك لها، أو هل يصح أن يوقف مثلاً داراً أو حسينية أو مسجداً هناك، احتمالات، نعم لا إشكال في أنه يسمى مالكاً لنفسه حيث يتسلط على نفسه، قال سبحانه: ﴿لا أملك إلاّ نفسي وأخي﴾[٥] في قصة موسى (عليه الصلاة والسلام)، كما لا إشكال في أنه يصح له أنواع التقلب الجائز في ذلك الحيوان أو في الدار، نعم لا يحل له مقاربة الحيوان فاعلاً أو مفعولاً أو أن يؤذية أو ما أشبه ذلك، كما لا حق له

---

(١) سورة التوبة: ١١١.

(٢) سورة التوبة: ١١١.

(٣) سورة فاطر: ٢٩.

(٤) سورة الصف: ١٠.

(٥) سورة المائدة: ٢٩.

أن يهدم الدار المبنية في الجزيرة حيث يصدق الأسراف.

والحاصل: الشك في أن هذه العناوين كالملك والوقف وما أشبه عناوين اجتماعية حتى إذا لم يكن اجتماع لم تكن تلك العناوين، فهي مثل عناوين الصدق والأمانة والرياء والسمعة وما أشبه حيث إنها عناوين اجتماعية ولا صدق لها مع وجود فرد واحد فقط، أو لا بل هي عناوين مطلقة حتى مع الفرد، فيقال حجز الأرض وملك السمك وحق له في الدار ووقف الحسينية إلى غير ذلك. لكن هذا المبحث خارج عن محل الكلام هنا.

هذا في ربط الحقوق بالفقه.

((الحقوق وعلم الاجتماع))

أما ربطه بعلم الاجتماع، فلأن الحقوق شعبة من شعب علم الاجتماع، والحقوقي ينظر في أنه كيف يمكن إعطاء الحقوق للناس بحيث يبقى الاجتماع سليماً.

فاللازم على من يريد وضع الحقوق أو يعمل بالحقوق حاكماً أو محامياً أو معاوناً أو من أشبه، أن يكون عالماً بعلم الاجتماع حتى يتمكن من وضع الحقوق في صورة القانون وتفسيرها، وتكميل ما لم يذكر من علم الحقوق وتخصيصها وتعميمها، والجمع بين حقين من الحقوق إذا تعارضا أو تزاحما.

لا يقال: هذا يصح بالنسبة إلى غير بلاد الإسلام، حيث عالم الحقوق منفتح اليد يضع الحقوق كيف ما رأى صلاحاً، أما بالنسبة إلى بلاد الإسلام فالحقوق موضوعة من قبله سبحانه وتعالى، ولا يمكن تغييرها ولا تبديلها ولا تحريفها ولا تخصيصها ولا تعميمها، فلا حاجة إلى مثل هذه الأمور بالنسبة إلى الرجل الإسلامي.

فإنه يقال: في بلاد الإسلام أيضاً حاجة إلى وضع الحقوق، وذلك لأنه في الإسلام وإن لم يوضع الحكم إلاّ لله سبحانه وتعالى، ولكن تطبيق الكبريات الكلية الإسلامية على الصغريات الجزئية الخارجية بحاجة إلى

علم الاجتماع، إذ من الممكن أن يكون هناك عدة صغريات لكبرى كلية إسلامية، وعالم الحقوق بحاجة إلى تشخيص الصغرى التي تريد المحاكم تطبيقها أو ما أشبه ذلك.

وفيما إذا لم تكن عدة بدائل وإنما الأمر دائر بين الوجود والعدم يمكن أن يكون القانون وجودياً أو عدمياً فيما يكون الطرف الآخر من القانون مثاراً للتراع والمشكلات، مثلاً النكاح مجعول شرعاً لكن عالم الحقوق بحاجة إلى أن يعرف طبيعة الاجتماع هل يقبل نكاح البنت الباكر بدون رضا الأبوين فيما إذا قلنا بأنه لا حاجة إلى رضا الأب والجد في البكر، كما هو رأي جماعة من الفقهاء، وعلى طبق قبول الاجتماع وعدم قبوله يضع المنظر القانوني القانون الذي يقول حيث إن نكاح البكر بدون رضا الأب والجد يوجب التراع وإراقة الدماء وسائر المفاسد، كما أن الأمر كذلك في جملة من العشائر، فعلى الشباب أن يتركوا ذلك إطلاقاً.

أما في البلد الذي لا يهمهم ذلك، كغالب البلاد الغربية حتى بالنسبة إلى المسلمين القاطنين فيها، حيث تلونوا بذلك اللون فلا يهمهم أن تتزوج بنتهم بمن شاءت من الاكفاء، فيسمح بالنكاح كذلك.

إلى غير ذلك من الأمثلة، هذا بالنسبة إلى جعل الصغريات.

أما بالنسبة إلى شرح القانون وتفسيرة والجمع بينه وبين غيره فذلك لا فرق فيه بين واضع الكبريات كما في البلاد الغربية، أو مطبق الصغريات على الكبريات كما في البلاد الإسلامية، مثل قانون أنه إذا كانت عمارة تزاحم الطريق العام يجوز هدمه، فإن هذا القانون يوضع كبروياً في البلاد غير الإسلامية، أما في بلد الإسلام فالمقنن يلاحظه صغروياً وهو هل أن بقاء المسجد أهم أو مراعاة الطريق أهم، فإذا رأى الثاني يضع القانون هكذا: إن المسجد إذا أضر بالطريق العام جاز هدمه مع تبديل الدولة له في مكان آخر، جمعاً بين

الحقين، فيطبق المنظر القانوني قانون الأهم والمهم الإسلامي على هذه الصغرى الخارجية.

((**الحقوق وعلم الاقتصاد**))

أما ربط الحقوق بالاقتصاد، فإن عالم الحقوق حيث يريد وضع القوانين الاقتصادية يجب أن يعرف موازين الاقتصاد، سواء في الاقتصاد الإسلامي الذي هو مورد البحث، أو غير الإسلامي كالاشتراكية والشيوعية والرأسمالية والتوزيعية بالنسبة إلى علماء حقوقهم حتى يتمكن من وضع القوانين الملائمة للاقتصاد المعترف به عند الأمم.

فإن عالم الحقوق إذا لم يعرف أن الاقتصاد الإسلامي مبني على (لكل جهده) بمقتضى ﴿أن ليس للإنسان إلاّ ما سعى﴾[1] إلاّ في القدر الاجتماعي عن الذي يستثني من الجهد للصالح العام، كما تقدم الألماع اليه، كيف يتمكن من وضع القوانين الكفيلة بتطبيق الكبرى الكلية الإسلامية على الصغريات الخارجية.

مثلاً لا يتمكن أن يضع قانوناً يصحح استملاك الحكومة لبقاء الدار وسائر الأملاك التي وقعت بعضها في الشارع، ولا من وضع القانون الذي يبيح بقاء المستأجر في الدار والدكان والحمام وما أشبه خلاف رضا المؤجر الذي هو خلاف (الناس مسلطون على أموالهم)، إلى غير ذلك.

وهكذا بالنسبة إلى سائر أنحاء الاقتصاد، بل الأمر أدق من هذا أحياناً، فإنه إذا كان اضطرار من المستأجر إلى السكنى في الدار المستأجرة حيث إن المستأجر لا يتمكن من السكنى في الكوخ والخيمة والشارع ولا يتمكن من استيجار دار أخرى، فاللازم أن يضع المقنن قانوناً بإجازة ذلك بشرط إعطائه الأجرة العادلة، فيما إذا لم يكن اضطرار المستأجر في قبال اضطرار المؤجر في السكنى، وإلاّ تساقط الاضطراران وبقي (الناس مسلطون) حاكماً ليدل على لزوم إخلاء المستأجر الدار.

وربما يكون أمر أدق، كما إذ كان المؤجر غير

---

(١) سورة النجم: ٣٩.

مضطر إلاّ داره تستأجر في أيام الزيارة، كأيام الحج في مكة المكرمة والمدينة المنورة، أو أيام الزيارة في العتبات المقدسة في مدة شهر مثلاً بما أجرته بقدر أجرة كل السنة، فالمؤجر يقول للمستأجر: أنت مخير في أن تعطيني أجرة شهر الزيارة وأجرة أحد الأشهر الأخر من الأشهر العادية، أو تخرج من الدار، والمستأجر لا يتمكن من الإعطاء بقدر أجرتين لكل سنة، فهل للمؤجر الحق مطلقاً، أو للمستأجر الحق مطلقاً، أو يفصل في المسألة العامة بين تمكن المستأجر وعدم تمكنه، أو يفصل بين اضطرار المؤجر للاحتياج إلى هذه الأجرة لإدارة معاشه وبين عدم اضطراره.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي هي عبارة عن تطبيق الكبريات الشرعية الإسلامية على الصغريات الخارجية الجزئية.

((الاقتصاد والحقوق))

ثم كما أن الحقوق مبني على الاقتصاد، كذلك الاقتصاد مبني على الحقوق، فالقوانين الحقوقية هي التي تحدد قدر التوليد ونوعه وكيفية تسويقه وكيفية توزيعه وغير ذلك، حيث إنها إذا لم تتدخل في أمثال هذه الشؤون توجب تحطم الاقتصاد لبلاد الإسلام، مما تعارض المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة.

وإن شئت قلت: بتدخل العنوان الثانوي لأجل إنقاذ البلاد عن الاستعمار والاستثمار غير الجائز، وإنقاذ العباد عن الفقر والجوع والعوز والمسكنة.

لكن لا يخفى أن كون الاقتصاد من مباني الحقوق، لا يراد به ما يقوله ماركس من أن الاقتصاد كل شيء في هذا الباب، فإن الإنسان يسيره العرف والعادة والغرائز والحرية والحب والميول والدين والأخلاق والتاريخ وغيرها، وإنما الاقتصاد بعض المسيرات، إذاً لكل لها مدخلية في الحقوق كبروياً كما في غير المسلمين، أو صغروياً كما في المسلمين، على ما سبق الإلماع إليه.

((الحقوق وعلم السياسة))

أما بالنسبة بين الحقوق والعلوم السياسية، فلأن السياسة هي التي تقرر جملة من الحقوق.

مثلاً إذا كانت السياسية مع الأسلوب الاستشاري مما يسمى بالديمقراطية، فالحق يكون مستنداً إلى القوانين التي يضعها مجلس الشورى، وإذا كانت السياسة دكتاتورية فالحق يضعه الدكتاتورية أو مجلس الثورة.

ولا يراد بالحق الواقعي فقط، بل المقّرر الأعم من ذلك، فإن من يصدق بالديمقراطية يصدق بأن الحق هو ما يضعه المجلس وهكذا.

والإسلام حيث ينتهي في الحكم الصغروي إلى مجلس (شورى الفقهاء) فالحق ما يضعونه بأكثرية الآراء وهكذا.

مثلاً إذا تصادمت سيارتان كانت إحداهما على خلاف قانون مجلس شورى الفقهاء في السير، فالآخر يقول الحق في الطريق كان لي، والسيارة الثانية خرقت الحق وعليها التبعة، وهكذا في سائر الصغريات الموضوعة.

أما إذا لم يكن الحق موضوعاً من قبل هذا المجلس، فلا يعتنى بالقانون الذي يوضع من قبل مجلس الديمقراطيين أو من قبل مجلس الدكتاتوريين، ولا يوجب حقاً ولا واجباً، وإنما الحق والواجب يبقيان على الأصل، مثلاً لا يعتني بالضوء الأحمر في الطريق بل المعيار الضرر و اللا ضرر، فاذا سبب الضرر كان محرماً وعليه التبعة، وإذا لم يسبب ضرراً لم يكن عليه شيء، إلى غير ذلك من القوانين التي توضع في البلاد مستندة إلى الأمور السياسية.

وهكذا أصل الحرية وأصل المساواة وغيرهما، فإن الحرية والمساواة أصلان سياسيان لهما مدخلية في وضع الحقوق، فأصل الحرية يعطي الحق في أن يتاجر الإنسان بما يشاء، ويسكن كيف يشاء، ويسافر ويتكلم ويكتب كيف يشاء، في الأطار الإسلامي على ما نراه، وقد تقدم أنه لا يعطي الحق مثل هذه الحرية للاستغلال، حتى يتكون رأس المال بالمفهوم الغربي، وهكذا في سائر أبعاد

حرية الإنسان.

كما أن أصل المساواة يوجب أن لا تتمكن الدولة من إعطاء عامل أقل من عامل آخر، لأنه من جنس دون جنس، أو لغة دون لغة، أو قطر دون قطر، كما نشاهد مثل ذلك في كافة بلاد الإسلام، حيث يرجحون أفراداً حسب الحدود الجغرافية أو حسب اللغة أو ما أشبه ذلك على أفراد آخرين، فإن أصل المساواة الإسلامي يمنع عن مثل ذلك، بخلاف الدول القومية حيث إن السياسة وراء التفرقة.

وقد تقدم الفرق بين الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية، حيث إن الدولة وراء الحقوق الوضعية، لجعلها الثواب والعقاب حولها، بينما الحقوق الطبيعية الدولة ليست وراءها إلاّ إذا كانت مصدقة من قبل واضعي الحقوق حتى تكون حقوقاً وضعية وطبيعية في آن واحد.

لكن يؤخذ على هذه التفرقة ما ذكره بعضهم من أن الحقوق الثلاثين المنصوص عليها في شرعة حقوق الإنسان الصادرة من الأمم المتحدة لم تصبح بعد حقوقاً إيجابية، ولذلك يتعجب الفرد بأنه كيف لا تسمح له دولته بترك بلاده، أو لا تسمح دولة بالدخول في بلادها، فما معنى المادة الثلاثين من شرعة الحقوق التي تذكر:

(إن لكل إنسان الحق في ترك أي بلاد بما فيها بلاده وأن يعود في بلاده).

ولذا كتب بعض العلماء الغربيين (إن حقوق الإنسان هي بكل بساطة هراء)، وهذا تام فإن الإنسان الذي يحرم من ترك بلاده أو الدخول في بلد آخر يكون أول الموافقين على قول هذا العالم الغربي القائل بأن حقوق الإنسان هراء.

نعم يمكن الفرق بأن يقال: إن الحق الذي لا يعطي وقد وضع خرق للقانون، بينما الحق الذي لا يعطي و لم يوضع ليس خرقاً للقانون، فالفرق اعتيادي لا خارجي، ولذا فقد أجاب بعضهم عن هذا العالم بأن الفارق بين الحق

الطبيعي والحق القانوني يمكن أن يحدد على هذا الشكل:

إن الأول: هو حق أخلاقي غير موضوع، فهو حق يجب أن يمتلكه الإنسان حسب القانون.

أما الثاني: فهو حق ممتلك حسب القانون، ويصبح بإمكان الذي حرم من مغادرة بلاده أن يقول إنه يجب أن يمنح هذا الحق، بدل أن يقول إن تقييد حركاته خطأ أخلاقي.

فالأخلاق والمناقبية متعلقان بهذا الوضع، فقد يكره الفرد أن يقيد ضمن حدود دولة واحدة، ولكن لا يمكنه أن يدعي أن قيده هذا ظالم إلاّ إذا تمكن أن يبني شكواه على مبدأ عام دولي، مما أشرنا إليه سابقاً بأنه نقص في الدول الحضارية أنها لم تجعل مثل هذه المحكمة ليراجعها الفرد المضطهد.

وعلى أي حال، فللقانون الوضعي ثغرات كثيرة، منها هذا ومنها غير ذلك، وليس الكلام الآن فيه، وإنما الكلام في أن العلوم السياسية من مصادر القانون، فعلى المنظر القانوني أن يعتمد العلوم السياسية، ولا يمكن ذلك إلاّ بعد أن يعرفها حتى يتمكن من وضع القانون كبروياً كما في غير الإسلام، أو صغروياً كما في الإسلام حسب موازين السياسية.

((الحقوق والعلوم الرياضية والطبيعية))

أما رابطة الحقوق مع العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية فلا تخفى، فإن تقدم العلم والصناعة سبب حقوقاً جديدة وضع لها قوانين، سواء في غير المسلمين حيث إنهم يضعون الكبريات، أو في المسلمين حيث إنهم يطبقون الصغريات الحديثة على الكليات المقررة الأدلة الشرعية، من الكتاب والسنة والإجماع والعقل عند الشيعة، أو القياس والاستحسان وما أشبه، بالإضافة إلى ما تقدم عند السنة.

مثلاً الحقوق الجزائية التي وضعت في الإسلام وكتبت في الفقه منذ ألف سنة، لا تكفي بحرفيتها عصر السيارات والطائرات والقطارات والدراجات الهوائية ونحوها، فإن تلك القوانين التطبيقية إنما كانت قوانين لعصور الخيل

والبغال والحمير وما أشبه.

أما القوانين التي يجب أن تسود في هذا الزمان فهي صغريات لكبريات شرعية كلية، يجب استخراجها منها لهذا العصر.

وهكذا بالنسبة إلى أقسام التجارة الخارجية والداخلية، حيث إنه إذا لم توضع قوانين «لا ضرر» في حدود بلاد الإسلام موضع التنفيذ، لا يمكن حماية الصناعة الوطنية، كما لا يمكن إبقاء حاجات الناس إذا ما أخذت البضائع الخارجية تغزو الأسواق مما يوجب توقف الصناعة الوطنية وكثرة العاطلين إلى غيرها.

((الوطن الإسلامي وحرمة الحدود المصطنعة))

والمراد من الوطن الإسلامي هو الوطن بمعناه العام، لا الحدود الجغرافية الحديثة التي قطعت البلاد الإسلامية تحت عناوين مختلفة، مما كل ذلك مخالف للشرع على ما ألمعنا إليه في كتبنا السياسية.

وعلى أي حال، فإذا لم توضع قوانين «لا ضرر» ونحوها موضع التنفيذ الصغروي، وجب غزو البلاد بالصناعات الأجنبية أو وجب سيلان البضائع الداخلية إلى الخارج مما يوجب إفقار الناس عن حاجاتهم الضرورية.

((نماذج مستحدثة))

وهكذا حال التلقيح الصناعي حيث سبب تحولات في صغريات قوانين العائلة والإرث والقضاء وما أشبه ذلك، وقد ذكرنا بعض أمثلتها في كتاب النكاح، كما لو زرقت المرأة مني زوجها المتوفى في نفسها، أو زوجها المطلّق لها كذلك، أو زرقت مني الرجل قبل الزواج في نفسها ثم تزوجت به.

وهكذا قانون طبع الأصابع وسائر التدقيقات المشخصة للسارق والسرقة والزاني واللائط وما إلى ذلك، كمسألة كلب الإجرام والرادار والتصاوير الأوتوماتيكية التي تزود بها الشوارع لظهور المخالف والسارق والمتعرض لبنات الناس وأولادهم، فإنها كلها وغيرها مما هو كثير سببت موازين جديدة وصغريات للحقوق، وقد ذكرنا ألف مسألة منها في كتاب (ألف مسألة حديثة)، كما ذكرنا جملة منها في كتاب (الفقه) بالمناسبات المختلفة، فإن كل

ذلك أصبحت من مباني الحقوق، فعلم الحقوق بحاجة إلى الاطلاع على هذه الأمور حتى تتمكن أن تضع الحلول المناسبة لصغريات الكبريات الكلية في البلاد الإسلامية، وبذلك ظهر كيف يرتبط علم الحقوق بالعلوم الرياضية والعلوم الطبيعية وما أشبه ذلك.

((القانون وعدم الشمول والدوام))

ثم لا يخفى أن تطبيق الصغريات على الكبريات في القانون الإسلامي لا يلزم أن يأخذ صورة الشمول والدوام، فمن الممكن أن يطبق في زمان دون زمان، أو في بلد دون بلد، مثلاً يطبق صغرى في هذا البلد أو في هذا الزمان، بينما يطبق في زمان آخر أو بلد آخر صغرى أخرى.

كما مثلنا ذلك بالنسبة إلى إلزام السيارات بالمرور من الطرف الأيمن في بلد، أو الأيسر في بلد آخر، أو الوقوف عند احمرار الضوء أو عند اخضراره، ويمكن في بلد واحد أن يعاكس الأمر بين الشتاء والصيف، أو في أوقات الزيارة والازدحام وغير أوقات الزيارة والازدحام، حسب ما يراه المقننون المتشرعون صلاحاً، فإن القوانين الطبيعية هي الأصل، أما القوانين الوضعية فهي فروع يمكن اختلافها حسب الزمان والمكان والشرائط والملابسات.

ولذا ذهب بعض المفكرين الإسلاميين إلى التمييز بين مبادئ القانون الطبيعي في حد ذاتها، وأطلقوا عليها اسم القانون الطبيعي المبدئي أو الأولي، وبين الحلول العادلة التي تتفرع عن تلك المبادئ والتي تراعي جزئيات كل حالة وظرف كل شخص، وأطلقوا عليها اسم القانون الطبيعي الثانوي أو التطبيقي، كما أطلقوا عليها اسم قواعد العدالة، وليس المهم الاسم بل الواقع على ما عرفت.

ومما تقدم ظهر التمييز بين مبادئ القانون الموضوع التي تعني قلة من المبادئ الأولية المذكورة في الأدلة الأربعة أو غيرها عند العامة

كالقياس والاستحسان وما أشبه، وبين الصغريات والتي هي عبارة عن تطبيق مبادئ القانون الموضوع عليها مع مراعاة ظروف الأشخاص وجزئيات الحالات.

وهذا هو مراد بعض المقننين الإسلاميين حيث قالوا: بوجوب الحكم بمقتضى مبادئ القانون وقواعد العدالة المستفادة من العرف، والمراد بالعرف هو عرف المشترعة مما هو مركوز فى أذهانهم من المبادئ الإسلامية.

((**القانون الصريح والمستنبط**))

وعلى أي حال، فالقانون الإسلامي الذي يطبق على الصغريات الخارجية، قد يكون قانوناً صريحاً، وقد يكون قانوناً كلياً يستفيده الفقهاء من الصغريات الخارجية، معتدين بالملابسات الخاصة والاعتبارات الجزئية.

والأول: لا يكون قابلاً للاختلاف والفرق فإن «حلال محمد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

بخلاف الثاني حيث عرفت قابلية للاختلاف زماناً عن زمان أو مكاناً عن مكان أو شرائط عن شرائط.

وعلى أي حال، فالكلام في المقام مرتبط باستمداد الحقوق من العلوم الطبيعية والرياضية بصورة عامة وهي تابعة للأمر الثاني.

((جعل القانون وملاحظة العدالة والاجتماع))

(مسألة): عالم الحقوق الذي يريد وضع الحقوق لابد أولاً أن يتطلب أحسن القواعد الحقوقية التي تراعي العدالة والاجتماع، إذ عدم العدالة خلاف الموازين، وعدم ملاحظة الاجتماع يوجب عدم اعتماد الناس عليه.

وقد ذكرنا مكرراً أن ما نذكره في هذا الكتاب بالنسبة إلى بلاد الإسلام وقوانين المسلمين يراد به تطبيق الصغريات على الكبريات الكلية المسلّمة، وأما بالنسبة إلى غير بلاد المسلمين فإنه يشمل حتى وضع الكبريات.

وعالم الحقوق الذي يراعي الجهتين بحاجة إلى معرفة تامة بالفقه والأصول والأخلاق والاجتماع والعلوم السياسية والاقتصادية والتاريخ وغيرها، وحيث إنه كثيراً ما يتعارض بعض هذه الأمور مع بعض، يلزم على عالم الحقوق الذي يريد تدوين القانون أمور:

((الشخصية المبدعة))

أولاً: أن يكون مبدعاً بالنسبة إلى كيفية استخراج الحقوق وجعلها، وبصيراً بكيفية الجمع بين الأدلة، ولا يمكن ذلك إلاّ بكثرة العلم أولاً، وبكثرة حضوره مجالس الحكم ثانياً، سواء كان حاكماً بنفسه أو يحضر مجالس الحكم حتى يرى كيفية استدلال الطرفين المدعي والمنكر، والشركاء والزوجين ومن أشبههم، وكيفية تلقي الحاكم الكلام وكيفية رده، وكيفية تبني المحامين والادعاء العام هذه الجهة أو تلك الجهة.

وهذا لا يمكن إلاّ بالتجارب الكثيرة العملية، مثلاً يريد عالم الحقوق وضع قانون لاستفادة صاحب النقود من ملك صاحب الملك كالدار والحمام والدكان والبستان، فإنه قد يضع هذا القانون في إطار تمليك المنفعة، أو في إطار الرهن مع سكنى من له النقد في المحل، حيث يرى أن فائدة النقد المضاربية بقدر فائدة أجرة الدار مثلاً، أو يضعه في قانون الرهن والإجارة معاً، فيعطيه ألف دينار في قبال رهنه داره ويستأجرها منه كل شهر خمسة دنانير، بينما

أنه إذا كان الإيجار فقط كان عليه كل شهر عشرة، وإذا كان رهن فقط كان عليه إقراض ألفي دينار، حيث إن كل ألف أرباحه المضاربية ستون ديناراً كل سنة، فإن من الضروري أن تكون الفائدة المضاربية وقدر الأجرة المأخوذ بحسب العدالة في المقابلة بين الفائدة والدار، فإن هناك فائدة المال وفائدة الدار فيجب تساويهما، وإلاّ كان هذا غابناً لذاك أو ذاك غابناً لهذا.

((التجارب وعلم الحقوق))

أما استفادة عالم الحقوق عند وضعه القوانين الحقوقية عن تجارب الآخرين، فاللازم أن تكون تلك التجارب مقبولة في بلاد التقنين من ناحية العقيدة ومن ناحية العادة، وإلاّ آل أخذ التجربة بالفشل، وهذا من أسرار فشل حكومات بلاد الإسلام في هذا القرن، حيث إنهم يأخذون تجارب الشرق والغرب، وحيث إن المسلمين يرون بطلان تلك التجارب عقيدة أو عادة، لا يحترمون القانون بل كثيراً ما لا يحترمون مجري القوانين من القاضي ونحوه، حيث يعلم في باطنه أن هذا القانون باطل، لأنه خلاف الإسلام، أو لأنه خلاف عادات الناس، لا يحترم هو بنفسه مثل القوانين ويضرب بها عرض الحائط.

ويفصل في الأمر بما يراه صحيحاً، وقد رأينا في العراق أن الحكومة الملكية اعتبرت قوانين ثلاثة لفصل الخصومات، قوانين دينية تطابق شريعة الإسلام، وقوانين مدنية مأخوذة من الغرب والشرق، وقوانين عشائرية مأخوذة من عادات العشائر العراقية في فصلهم الأمور، لكن العراقيين إلاّ من شذ كانوا يضربون بما سوى قانون الدين عرض الحائط، ولا يعيرون لذينك القانونين أية أهمية، مما كان الغالب فشلهما، وإن كانت الحكومة مصرة عليهما، وكثيراً ما كان الناس يحلون مشاكلهم عند المحاكم

اضطراراً ثم يراجعون العلماء لحل مشاكلهم حسب الشريعة الإسلامية، كما أنه كانوا كثيراً ما يجرون العقد أو الطلاق عند المحاكم اضطراراً، لأن الحكومة ما كانت تسجل إلاّ العقد والطلاق الذي وقع عند المحاكم، ثم بعد ذلك يأتون أبواب العلماء ليعقدوا على أزواجهم من جديد، أو ليطلقوا زوجاتهم ثانياً، لاعتبارهم أن العقد والطلاق عند المحاكم العرفية باطلاً.

هذا كله هو الأمر الأول بالنسبة إلى واضعي القوانين الحقوقية.

((وضوح القانون))

أما الأمر الثاني: فهو أن يصب المقنن تلك القوانين المستخرجة في قوالب مفهومة، لا تتعارض مع القوانين الأخر، ولا تكون مورد النقص والإبرام، بأن لا تكون القوالب فضفاضة أو ضيقة، كتعريف الحيوان بأنه جسم، أو بأنه إنسان.

إذ كثيراً ما تختلف القوالب وإن كان المفاد واحداً، مثل ذلك مثل ذين المعبرين اللذين قال أحدهما للملك عندما رأى أن أسنانه سقطت: إن أقرباء الملك يموتون قبل الملك، فاضطرب الملك وأهانه وطرده، بينما قال له الثاني: إنك أطول عمراً من أعمار أقربائك، فاحترمه الملك وأجازه، مع أن المفاد في كلا التعبيرين واحد.

((مقبولية القانون عند مختلف الأطراف))

الأمر الثالث: حيث إن الاجتماع فيه أفراد متعددون من حيث الذوق والتاريخ والفكر والعرف والعادة وما أشبه، فاللازم أن يضع العالم الحقوقي القوانين بما يكون المجال مفتوحاً أمام مجري القانون بأن ينفذ القانون بحيث يكون مقبولاً عند أطراف النزاع ومن إليهم، كما فتح الشارع الطريق أمام القاتل بإعطائه أية دية شاء من الديات الست، وهكذا بالنسبة إلى أقسام التعزير والكفاءات، إلى غير ذلك من الأمثلة.

هذا تمام الكلام في كيفية جعل القانون.

((كيفية تطبيق القانون))

أما كيفية تطبيق القانون

للقضاة ومن إليهم، فاللازم على مطبق القانون مراعاة ثلاثة أمور:

((فهم القانون))

الأول: أن يفهم القانون فهماً جيداً، لأنه يريد تطبيق القانون وليس كالمقنن يريد وضع القانون، فليس عليه استخراج القانون، أو ملاحظة أن القانون الموضوع أحسن أو قانون آخر غير موضوع يمكن أن يوضع أحسن.

فمثله مثل السائق عليه أن يقف أمام حمرة الضوء، لا أن يفكر في أن الأفضل تقنن الوقوف أمام ضوء أحمر أو ضوء أخضر.

نعم قد تقدم الكلام حول تعارض جسم القانون وروح القانون، وهي مسألة أخرى.

وعلى أي حال، فاللازم على القاضي فهم القانون، وذلك بفهم أن الجزئي الذي أمامه يدخل تحت أي الكليات القانونية، إذ كثيراً ما يتحير القاضي في أن هذا الجزئي مصداق لهذا الكلي أو لكلي آخر، بينما الكليان لهما أحكام مختلفة، مثلاً عليه أن يفهم أن معاملة الفضول داخلة تحت قانون ﴿أحل الله البيع﴾[1] حتى يكون صحيحاً، أو تحت قانون ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[2] حتى يكون باطلاً.

أو أن بيع الصك بأقل من محتواه داخل تحت بيع الدين بأقل منه، أو تحت الربا.

أو أن اليانصيب المتعارف في البلاد داخل تحت القمار، أو تحت البيع ونحوه من سائر العقود، أو عقد جديد ليس له أحكام العقود المتعارفة، بل أحكام كلي العقد، إلى غير ذلك.

((القضاء والأشباه والنظائر الخارجية))

وكثيراً ما يحتاج القاضي في فهم القانون للأمثلة التاريخية والقياسات والاستقراء والعرف والعادة، وليس المراد القياس في الأحكام بل في الموضوعات، بمعنى تنقيح المناط، مثلاً إذا رأى الإنسان أن الرسول (صلى الله عليه وآله) لعن القسم الفلاني من الناس ولا يعرف هل أن لعنه دليل الحرمة حتى يسقط الفاعل عن العدالة، فلا تصح شهادته ولا الاقتداء به وما أشبه ذلك، أم لا، فإنه إذا أخذ لعن الرسول (صلى الله عليه

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة: ١٨٨، سورة النساء: ٢٩.

وآله): «من أكل زاده وحده، ومن ركب الفلاة وحده، ومن نام في سطح بلا محجر»[1] إلى غير ذلك، أفاده الاستقراء والقياس عدم الحرمة، فيمكن الطلاق أمام فاعل ذلك، ولا أقل من الشك في المورد المطلوب فهمه، فالأصل بقاء عدالته مثلاً.

((تطبيق القانون على العرف))

الثاني: أن يهتم القاضي بتطبيق القانون على العرف والاجتماع، حيث إذا لم يطبقه يكون أسقط احترام قانونه واحترام نفسه، مثلاً القانون يعطي جواز تزويج الصغيرة بإذن الولي، فإذا زوج القاضي ذلك مع أنه خلاف العرف أوجب استهانة العرف به وبزواجه، وكثيراً ما يسبب المشاكل، ولذا فعليه أن ينظر إلى هذا الجانب ويراعيه، ولذا قال الإمام الصادق (عليه الصلاة والسلام) لذلك الإنسان الذي زاره في المدينة المنورة: لا تتمتع هنا.

فقد روى الشيخ المفيد، عن سهل بن زياد، عن عدة من أصحابنا، إن أبا عبد الله (عليه السلام) قال لأصحابه: «هبوا لي المتعة في الحرمين، وذلك أنكم تكثرون الدخول علي فلا آمن من أن تؤخذوا، فيقال هؤلاء من أصحاب جعفر»[2].

قال جماعة من أصحابنا: إن العلة في نهي أبي عبد الله (عليه السلام) عنها في الحرمين أن أبان بن تغلب كان أحد رجال أبي عبد الله (عليه السلام) والمروي عنهم، فتزوج امرأة بمكة وكان كثير المال، فخدعته المرأة حتى أدخلته صندوقاً لها ثم بعثت إلى الحمالين فحملوه إلى باب الصفا، ثم قالوا: يا أبان هذا باب الصفا إنا نريد أن ننادي عليك هذا أبان بن تغلب يريد أن يفجر بامرأة، فافتدى نفسه بعشرة آلاف درهم، فبلغ ذلك أبا عبد الله (عليه السلام) فقال لهم: «هبوها لي في الحرمين»[3].

وفي رواية أخرى، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه قال لإسماعيل الجعفي وعمار الساباطي: «حرمت عليكما المتعة ما دمتما تدخلان علي، وذلك لأني

(١) انظر من لا يحضره الفقيه: ج٢ ص٢٧٧ ح٢٤٣٤. ومكارم الأخلاق: ص٤٣٦.

(٢) مستدرك الوسائل: ج١٤ ص٤٥٦ ب٥ ح١٧٢٧٣.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١٤ ص٤٥٦ ب٥ ح١٧٢٧٣ ذيل الحديث.

أخاف أن تؤاخذا وتضربا وتشهراً، فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر»[1].

وفي رواية: إن النبي (صلى الله عليه وآله) قال لمن رآه مع امرأة في بعض أزقة المدينة: يا هذا إن هذه زوجتي فلانة، وإنما قال له الرسول (صلى الله عليه وآله) ذلك حتى لا يزعم الرجل أنه (صلى الله عليه وآله) ماذا يقول مع امرأة، وحيث أبدى الرجل أنه لا يزعم سوءاً بالنسبة إلى الرسول (صلى الله عليه وآله) قال له الرسول (صلى الله عليه وآله): «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم»[2].

((معرفة الدعوى وخصوصياتها))

الثالث: أن يعرف القاضي مهية الدعوى وخصوصياتها الخارجية والداخلية، أي يعرف الموضوع تماماً.

مثلاً إذا جاءت امرأة شاكية أن زوجها لا ينفق عليها، كان على القاضي أن يحقق أولاً هل إنهما زوجان، لا أن يحكم بمجرد دعواها الزوجية وقد قال أحد القضاة: إذا جاءك الخصم وقد فقأت عينه فلا تحكم له فلعله يجيؤك الخصم الآخر وقد فقأت عيناه.

((مع كاتب القانون))

ثم من يريد كتابة القانون فليس عليه أن يخرج القانون من القواعد وينظم حسب الموازين الكتابية فحسب، بل عليه بالإضافة إلى ذلك أن يكون مرشداً إلى كيفية استخراج القوانين المحتاج إليها من القوانين الكلية أو المشابهة بالملاك، حيث تتجدد قضايا غير مكتوبة، فعلى القاضي التمكن من استخراج القوانين لها.

والقاضي حيث لا يتمكن وحده من ذلك، ولا يكفي شرح القوانين بحيث تكفي لهذه المهمة، فهناك ثلاثة أشياء:

١) القوانين المدونة.

٢) وشروحها وتعليقاتها مما تفسر روح القانون وقصد المقنن، مما يكفي لظهور الملاكات التي قصدها المقنن.

٣) والثالث: أشياء

---

(١) مستدرك الوسائل: ج١٤ ص٤٥٦ ب٥ ح١٧٢٧٤.

(٢) انظر الكافي: ج٢ ص٤٤٠.

جديدة لا يكفي أي من الأمرين السابقين لحلها وبيان حكمها، وهنا يأتي دور القاضي.

وحيث إن القاضي وحده غالباً لا يتمكن من ذلك وليس له الحق في التقنين حيث لم يصل إلى هذه المرتبة، فاللازم أن يساعده كاتب القانون بالإلماع إلى لزوم جعل الأحكام الجديدة أو التطبيقات الجديدة حسب روح العصر وما يتطلبه المجتمع من التطبيقات التي تهدف العدالة وتجعل الواقع في نصابه، بملاحظة الاقتصاد والاجتماع والسياسة وغيرها، فكاتب القانون بالإضافة إلى نقله القوانين تدويناً وترتيباً مرشد لطريق صنع القوانين الجديدة.

وفرقه مع المقنن أن المقنن يصب القوانين، وهذا يجمع النتيجة من القوانين الموضوعة ومن روح العصر حتى يحكم على طبق تلك النتيجة.

مثلاً القانون يقول: كل أحد حر في تجارته فيما عدا الحرام من الربا والاحتكار والاستغلال وما أشبه، ويقول: الدولة حرة في تجارتها بالشرط السابق، ويقول: على الدولة أن تحمي الاقتصاد الوطني بعدم دخول اقتصاد أجنبي إلى الوطن مما يوجب تحطم الاقتصاد الوطني وكثرة البطالة، وبعدم هروب الاقتصاد الوطني مما يوجب افتقار الناس ووقوعهم في اضطرار، ويقول: لكل من الدولة والتاجر التعاون في اقتصاد مشترك يؤدي إلى النتائج السابقة. وشرح القانون وتفسيره يقول: الربا في المكيل والموزون، والاحتكار في مواد خاصة، إلاّ إذا سبب احتكار أي شيء ضرراً على الناس حيث يرفعه قانون «لا ضرر» لا لأنه احتكار بالعنوان الأولي، بل لقانون لا ضرر.

واستغلال العمال قد يكون فردياً وقد يكون أجوائياً، وكلاهما خلاف الميزان محرم في الشريعة، لأنهما داخلان في الإكراه، وإلى هنا مثلاً انتهى القانون وشرحه.

ويبقى دور كاتب القانون أن يصنف مثلاً هذه المواد التي بسببها

يتمكن القاضي من تحديد الاقتصاد، وأن أياً منه ممنوع وأياً منه مجاز في إطار تطبيق الكلي في موضوع خاص بالنسبة إلى الإسلامي، أو جعل الكلي والحكم بالنسبة إلى غير الإسلامي، وذلك بأن يتعرض للأمور التالية:

((مقومات تطبيق القانون))

١: وجوب سريان القواعد التشريعية أو التأطيرية على كل فعاليات الوحدات الاقتصادية، سواء كانت في إطار القطاع العام أو الخاص، أو من تعاون أمر القطاعين المختلط من العام والخاص، إذ يلزم تطوير الثروة الاجتماعية (المادية) إلى حيث الهدف المتوخى، وتطوير القوى (البشرية) لخدمة الاقتصاد الوطني في ضوء مهمات خطط التنمية الوطنية أو الإسلامية.

والفرق بين الوطنية هنا والإسلامية: إن الحكم الإسلامي قد يعم كل البلاد وقد يكون في بلد واحد، فعليه أن يهتم بالاقتصاد الوطني لا بكل البلاد، حيث لم تكن كل البلاد في دائرة الحكم الإسلامي.

٢: وضع القواعد المعجلة لنمو القطاع العام في فروع الاقتصاد وتحويله إلى قطاع مهيمن على جميع قطاعات، وفروع الاقتصاد الإسلامي بحيث يقوم بالدور الرئيسي والحاسم في عملية التنمية الشاملة، بدون أن يكون ذلك سبباً لعدم حرية القطاع الخاص على ما قرر في الإسلام من رأس المال الذي هو ليس بمعنى رأس المال الغربي على ما ألمعنا إليه سابقاً.

٣: وضع القواعد المنظمة لحل وضع الخلافات التي يمكن أن تنشأ داخل الوحدات الاقتصادية أو فيما بينها في ضوء مصلحة الاقتصاد الإسلامي أو الوطني بالمعنى الذي ذكرناه، حلولاً مناسبة للأحكام الإسلامية في بحث القضاء ونحوه.

٤: تحديد اختصاصات وصلاحيات أجهزة الإدارة الاقتصادية ضمن النظرة الشمولية للاقتصاد والمجتمع في إطار المسؤولية التضامنية لهذه الأجهزة في إدارة توجيه وتخطيط النشاط الاقتصادي في مختلف القطاعات بكفاءات مذكورة في بابي الإدارة والاقتصاد.

٥: وضع القواعد المناسبة لتطوير القطاع المختلط باتجاه تحقيق أهداف خطط التنمية الإسلامية وتعزيز دور القطاع العام فيه، وضمان إعادة توظيف جزء مهم من الربح المتحقق في هذا القطاع من أجل توسيع وتحسين الإنتاج وتعميمه حتى يشمل كل الأمة التي يحكمها الإسلام.

٦: وضع القواعد لضمان تعبير السياسة السعرية عن محتوى اقتصادي واجتماعي ينسجم مع الطبيعة الإسلامية للسياسة الاقتصادية للدولة، ووضعها في خدمة التنمية مما يفيد جماهير الأمة.

٧: توفير مستلزمات البناء للاقتصاد الإسلامي، حيث تستهدف التشريعات الاقتصادية صيانة الثروة الاجتماعية وإغنائها باستمرار، والاستجابة الممكنة بسببها لحاجات الأمة الضرورية والمتنامية، وضمان التطور للمستقبل المتنوع المتوازن للاقتصاد الوطني، وتأمين تحقيق التنسيق والتكامل الاقتصادي الإسلامي، بغية إرساء الأسس المادية للوحدة الإسلامية الكبرى وتأمين تطوير العلاقات الاقتصادية المتكافئة مع الدول الأخرى في ضوء المهمات والمصالح الإسلامية.

٨: وضع القواعد لتطوير دور الجماهير المساهمة في عملية التنمية الشاملة لتنظيم المباراة فيما بينها، وتنشيط طاقتها لزيادة تحسين الإنتاج وتوجيهها نحو رفع مستوى تأهيلها.

٩: تنظيم الاقتصاد الوطني في وحدات تقوم بنشاطات اقتصادية نوعية في مجالات الإنتاج والتوزيع والخدمات، كالمعامل ومزارع الدولة ومزارع الشعب والمزارع الجماعية، لا بمعنى نظام المزارع الستالينية، بل بمعنى المزارع الجماعية التي تجمع عوائل متعددة ممن يريدون التعاون معاً، وكذلك التعاونيات الزراعية والمنشئات التجارية والمنشئات المرتبطة بالخدمة، ويجب أن يكون الجميع يتمتع باستقلال ذاتي خاص وبصلاحيات حرة مع التزامه بواجبات في إطار تنظيم اقتصادي موحد مرتبط بالعصر مما يكفي حاجات الأمة.

١٠: وضع القواعد المنظمة للنشاط الذاتي للوحدات الاقتصادية في إدارة توجيه شؤونها وعلاقاتها الداخلية والخارجية.

١١: وضع القواعد المنظمة للعلاقات الاقتصادية بين الوحدات الاقتصادية المختلفة من زراعية وتجارية وصناعية وداخلية وخارجية وخدماتية وغيرها.

١٢ـــ تنظيم إدارة الوحدات الاقتصادية المنتجة للسلع، وتلك التي تقدم الخدمات ضمن التخطيط اللا مركزي للدولة، وعلى أساس النشاط الاقتصادي القطاعي والإقليمي على مختلف المستويات والمجالات الاقتصادية والاجتماعية، وقد ذكرنا في كتاب الإدارة الفرق بين الدولة المركزية والدولة اللامركزية، ورجحنا أن تكون الدولة الإسلامية الواحدة الواسعة دولة لا مركزية، وحتى أن اللا مركزية بالنسبة إلى الدول الموجودة من أجزاء الدولة الإسلامية الواحدة المبعثرة إذا انضمت بعضها لبعض هي أفضل الحلول للتقليل من المشاكل.

١٣: وجوب تحديد القواعد المنظمة للعلاقات الاقتصادية القائمة بين المؤسسات الاقتصادية والمركزية والمنشئات التابعة لها في المحافظات والأقضية والنواحي، وعلى مستوى العلاقات بين القطاعات الاقتصادية المختلفة.

١٤: وضع القواعد لتطوير القطاع التعاوني في الزراعة، بحيث يشمل مختلف مراحل عملية إعادة الصياغة من الإنتاج والتوزيع والتخزين والتبادل والاستهلاك، ولكي يصبح قطاعاً أساسياً مكملاً لنشاط القطاع العام في الزراعة.

١٥: تطوير القطاع التعاوني في مجال الإنتاج الحرفي، وفي مجال الخدمات ورفع الكفاءات الإنتاجية، وتحسين مستوى السلع والخدمات المقدمة للجماهير، وضمان تطور مستوى العاملين في هذا القطاع.

١٦: وضع القواعد التي تنظم مجالات نشاطات وحركات القطاع الخاص في عملية التنمية واستثمار إمكاناته المالية والفنية تحت إشراف وتوجية وقيادة القطاع العام بمعنى الدولة، حتى لا يَظلم ولا يُظلم، كما قال سبحانه: ﴿لا تَظلمون ولا تُظلمون﴾[1]، بحيث يؤمن الحد من استغلاله وعفوية نشاطه من جانب، والحد من أن يستغل بسبب العمال والفلاحين وما أشبه من جانب آخر، لكن لا بمعنى الإشراف في الشيوعي والتوزيعي والاشتراكي بل بمعناه الإسلامي.

١٧: وضع القواعد الملزمة للسير بالاقتصاد الإسلامي في البلد، سواء كان البلد الإسلامي العام، أو بلد إسلامي خاص، نحو التخطيط الشامل بحيث تشمل جميع مراحل إعداد ووضع وتنفيذ ومتابعة وتخزين

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٩.

المواد بالخطط الاقتصادية والاجتماعية في عملية إعادة الإنتاج، ولا شك أن مثل ذلك يحتاج إلى ملاحظة السياسية والعرف والعادة وغير ذلك.

١٨: وضع القواعد المناسبة وإعادة توزيع الدخل الإسلامي بما يسنجم وحاجات القطر، إذا كان جزءاً من البلد الإسلامي الواسع، أو حاجات الدولة الإسلامية الواسعة ومهماتها، إضافة إلى تغيير توزيعه لصالح المنتجين الفعليين للثروة الاجتماعية.

١٩: وضع القواعد المنظمة للسياسة المالية، باعتبارها أداة تنفيذية للسياسية الاقتصادية والاجتماعية للدولة في ضمن نظام مالي ومحاسبي موحد، وضمن وحدة الميزانية العامة، ووضع الأسس التي تكفل تطبيق سياسات ائتمانية ونقلية فعالية تسهم في تحقيق مهمات الاقتصاد الإسلامي سواء المرحلية منها أو ذات المدى البعيد.

٢٠: تحديد العلاقة بين قيادة السلطة السياسية، باعتبارها المحددة والموجهة للسياسية الاقتصادية والاجتماعية، وبين أجهزة الدولة الأخرى، سواء تلك المسؤولة عن وضع خطط التنمية الإسلامية، أو عن تلك المنفذة للسياسة الاقتصادية والاجتماعية، أم تلك المسؤولة عن المتابعة والرقابة على مجمل العمليات الجارية في البلد الإسلامي الكبير أو في القطر، فيما إذا كانت سياسات لا مركزية تجري في الدولة الإسلامية الكبيرة، وتحديد العلاقة بين الأجهزة على مختلف المستويات والمجالات وضمن حركتها الواعية السريعة للوصول إلى الهدف المنشود.

إلى غير ذلك من الأمور الممكن كتابته لمساعدة الدولة من ناحية، والتجار من ناحية ثانية، والعمال من ناحية ثالثة، والملاكين والزارع من ناحية رابعة، للسير بالأمة

إلى الأمام في البعد الاقتصادي مثلاً.

فإذا تم لكاتب القانون هذه الأمور الثلاثة، أي كتابة القانون، وكتابة شرحه، وكتابة الأمور المساعدة لهما في كفاية القانون للقضايا المتطورة والمتجددة يوماً فيوماً، كان كاتب القانون مخبراً من جهة ومنشئاً من جهة أخرى، فليس له دور الكاتب التقليدي للحقوق، كما ليس له دور المقنن كما عرفت، بل له دور الريادة والإرشاد أيضاً.

وهذا الذي مثلناه في البعد الاقتصادي يمكن أخذه بالملاك عليه في البعد السياسي والاجتماعي والتربوي وغيرها.

((حقوق الدولة والأفراد))

(مسألة) تنقسم الحقوق إلى قسمين:

الأول: الحقوق العمومية، والمراد بها ما تتمتع بها الدولة من الحق غير المرتبط بالفرد، وإنما حق الدولة بما هي دولة.

الثاني: الحقوق الخصوصية، والمراد بها ما يقابل حقوق الدولة من حقوق الأفراد أو المؤسسات أو نحوهما.

كما تنقسم الحقوق بتقسيم آخر إلى الحقوق الداخلية الراجعة إلى الأمة بمجموعها الشاملة للدولة والشعب، وإلى حقوق خارجية راجعة إلى الحقوق العامة لكل الدول والتي منها كل دولة دولة.

((حقوق الدولة العامة))

أما القسم الأول: وهو حقوق الدولة، ففي الدول الصحيحة إنها منحصرة بحفظ النظام أولاً، ومراقبة عدم الاعتداء من فرد على فرد أو من جهة على جهة أو من عدو خارجي إلى الأمة ثانياً، وتقديم الأمة إلى الأمام ثالثاً، وكل ما عدا ذلك تدخل في حريات الفرد من غير مبرر.

نعم كل واحد من هذه الأمور الثلاثة له عرض عريض، وكثيراً ما يوجب تدخل الدولة في الحريات الفردية لأجل القيام بالمهمة خير قيام من باب قانون الأهم والمهم.

مثلاً حفظ النظام أحياناً يحتاج إلى منع التجول، وهو عبارة عن الأمر الصادر إلى سكان مدينة أو منطقة معينة من قبل سلطات الأمن المختصة، وغالباً ما يكون من السلطة العسكرية، بالتزام المنازل ونحوها وعدم التجول في الشوارع في ساعات معينة من النهار أو الليل لأسباب طارئة كاضطراب الأمن ولا سيما في حالة إعلان الأحكام العرفية.

ومن الواضح أن حضر التجول إجراء غير صحيح ومناف لحريات الناس، وغالباً تلجأ الحكومات الاستبدادية لتقييد حرية معارضيها، أو تسهيل القبض عليهم، كما أن سلطات الاحتلال تستعمله باستمرار للتضييق على

مقاومة المدن والتمكن من ملاحقة الثوار.

وهذا الإجراء قد وضع أولاً وبالذات لمتطلبات الحرب وكإجراء وقائي ضد غارات العدو، وحماية للمدنيين ضد أخطار الحرب، إلاّ أنه أصبح يستعمل أكثر فأكثر كوسيلة قمعية مباشرة.

وعلى أي حال، فليس الكلام في تفصيل ذلك، وإنما للإلماع إلى صورة صحيحة لمنع التجول.

((الاستفادة من الأجهزة الحديثة))

كما أن مراقبة عدم الاعتداء بحاجة إلى موازين القضاء وأجهزته، وكثيراً ما يتسع ذلك حسب تقدم الحياة، سواء الحياة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الفنية أو غيرها.

مثلاً لو اشتكى غلام أن فلاناً فعل به الفاحشة إكراهاً، فإن الحياة الفنية التي أتت لها الصناعة من أجهزة كشف المحل من الفاعل والمفعول وتشخيص الصدق من الكذب، توجب تحقيق القاضي بهذه الوسيلة، أو لو ادعى أحد سرقة في داره أو دكانه أو ما أشبه ذلك، سواء رمى ذلك إلى متهم خاص أو لا، يوجب الكشف بسبب الكلاب البوليسية أو ما أشبه من الأمور الفنية المتداولة الآن، إلى غير ذلك.

ولا يراد بذلك أن الكشف العلمي كاف مطلقاً، فإنا بينا في (الفقه) حجية العلم في إجراء الحد في بعض الأماكن دون بعض، مثل الكشف عن الزنا مثلاً علمياً، فإنه وإن علم القاضي بذلك إلاّ أنه إن لم يكن حسب إقرارات وشهود كما هو الميزان الشرعي، أدب المرتكب لا أنه يحد، إذ لا اعتبار بالعلم في المقام، بدليل أن الرسول (صلى الله عليه وآله) وعلياً (عليه السلام) حصل لهما العلم حسب الموازين العرفية من إقرارات المدعي كماعز والمدعية في الكوفة إلى ثلاث مرات، ومع ذلك لم يجريا الحد إلاّ بأربعة.

وهكذا التقديم بالأمة إلى الأمام بحاجة إلى كثرة من الوسائل في مختلف أبعاد الحياة، إلاّ أن الكلام ليس في كل ذلك، بل فيما فوقها بضغط الدولة على حريات الناس، خارجاً

عن الأمور المذكورة مما يمليه على الدولة الكبرياء والأنانية والترف والسرف والجهل والغرور، كما هو المتعارف الأن في كل حكومات العالم بلا استثناء. وإن كانت هذه الأمور في الحكومات الدكتاتورية أكثر فأكثر.

وعلى أي حال، فالحقوق العمومية هي التي ترتبط بالدولة لقواه الثلاث، والمؤسسات المربوطة بها وكيفية حكوماتها على الأفراد، بينما الحقوق الخصوصية هي المربوطة بالأفراد والمؤسسات غير الحكومية كالشركات الأهلية والمعاهد الخاصة والمستشفيات المربوطة بالناس إلى غيرها.

هذا ولكن منذ تحكمت الحكومات في الحريات الفردية، حيث وصل ذلك أعلاه في الحكومات الشيوعية، وحداً كبيراً في الحكومات الرأسمالية، اشتبكت الحقوق العامة والحقوق الخاصة، وهذا بدوره سبب كثرة مشاكل كلا الطرفين، مشاكل الأمة من جهة عدم توفر الحريات لها، ومشاكل الدولة من جهة عدم كفاءتها، فإن من يعمل لنفسه أكثر إخلاصاً وتفانياً ممن يعمل كموظف لا يهم قليلاً أو كثيراً بالأمور إلاّ نادراً.

نعم المشاكل لكلا الطرفين أقل في الحكومات الديمقراطية، حيث كثير من الحريات متوفرة للناس، كما أن نظام تعدد الأحزاب في أمثال هذه الحكومات سوط على رؤوس الموظفين حتى يعملوا بجد أكثر وجهد أوسع.

وعلى أي حال، فإن حاكمية الفرد في شؤونه أخذاً وعطاءً انخرمت بسبب تدخل الدولة، ولذا نرى أن كثيراً من المعاملات الفردية تبطلها الدولة، مثل بيع الدار والعقار ممن ليس من أهل البلد، أو البيع لبعض الدار والعمارة حيث الدولة تفرض وجوب بيع كل الدار ونحوها، وكذلك بالنسبة إلى النكاح الذي لا يتوفر فيه شروط الدولة، كالسن القانوني وغير ذلك.

وقد كان القانون الإيراني في النظام السابق يرى أن الزنا برضاية

الطرفين لا بأس به، بينما النكاح بالعقد الشرعي بدون السن القانوني يوجب عقوبة الزوجين والأبوين والعاقدين وحتى من باع الحلويات أو الطعام لهذا الزوج.

وقد راجعني زوجان لها ثلاثة أطفال في أيام قاسم في العراق حيث كان الزواج دون السن القانوني، فأبطلت المحكمة الزواج مع رؤية الحاكم الأولاد الثلاثة لهما، وكان كل أطراف العائلة راضين بذلك العقد.

إلى غيرها من المعاملات الكثيرة التي تبطله الحكومة لعدم توفرها لشروطها، وبالعكس تفرض الحكومة معاملة على الأفراد بدون رضاهم كالمؤجر والمستأجر، حيث إن الحكومة تفرض على المؤجر بقاء المستأجر في محله، داراً كان المحل أو دكاناً أو غير ذلك.

وعليه فالحد بين الحقوق العامة والحقوق الخاصة قد تزلزل تزلزلاً كبيراً بسبب تدخل الدول في حريات الأفراد وشؤونهم.

((فروق بين الحقوق العامة والخاصة))

ثم إنه لما تدخلت الحكومات في شؤون الأفراد ولم تتميز في كثير من الموارد الحقوق العمومية من الحقوق الخصوصية، مع أنه يترتب على التمييز بعض الثمار، وضع بعض علماء الحقوق موازين للفرق المذكور.

فقال بعضهم: إن ميزان الحقوق العمومية ما إذا لم يتمكن الناس من الحل والفصل والتراضي بينهم فيها وإنما يحتاج الأمر إلى الحكومة.

لكن يرد على ذلك: إن حقوق الزوجين والبايع والمشتري والمالك والمستأجر ونحوها لا شك في كونها حقوقاً خصوصية، مع أنه كثيراً ما لا يفصل الأمر في هذا بين الطرفين المتعاملين، بل يحتاج الأمر إلى الحكومة.

وقال آخر: إن الغرض من الحقوق العمومية منافع الاجتماع، بينما الغرض من الحقوق الخصوصية منافع الأفراد.

وفيه: إن كثيراً من الحقوق الخصوصية أيضاً في نفع الاجتماع، فحقوق الزوجية والمالكية والأبوة والبنوة والأوصياء ومتولي الأوقاف وما أشبه لا شك في

كونها حقوقاً خصوصية، مع العلم أن الحكومة تحمي هذه الحقوق لأجل ثروة الاجتماع وأمنه واستقراره وحفظ إرادات الواقفين والموصين وما أشبه من التنفيذ، ولذا لايتمكن أحد من أصحاب هذه الحقوق أن يستعملها فيما يضر الاجتماع.

وقال ثالث: كل أمر حاكم على الحكومة ومؤسساتها فالحقوق المرتبطة به حقوق عمومية، وكل ما ليس كذلك اندرج في الحقوق الخصوصية.

وفيه: إن موارد تجارة الدولة واستثمارها للأراضي ونحوها من جهة نفع المؤسسة الحاكمة، لا شك أنها مؤسسات حكومية مع أن القواعد الحاكمة عليها ترتبط بالأفراد، وفي عكس ذلك بعض الأفراد المرتبطين بالحكومة كأفراد غرفة التجارة والنقابات ومنظمة المحامين وما أشبه، حقوق الحكومة مرتبطة بها مع أصالة كونها من شأن الأفراد.

فلا يمكن أن يقال: إن الحقوق العمومية خاصة بالمؤسسات الحكومية على سبيل الإطلاق.

هذا ويمكن أن يقال في الفرق: إن الأصل في الحقوق العمومية ما كان مربوطاً بأعمال الحاكمية، فتجارة الحكومة ليست من الحقوق العمومية، أي ليست مرتبطة بأعمال الحاكمية.

لكن يمكن الذب عن بعض التعاريف السابقة، وحيث لم يوضع الكتاب للتفصيل فمن شاءه فعليه بمظانه.

((الثمرة العملية بين الحقين))

ثم إنا إنما نحتاج إلى تمييز القسمين من الحقوق لا لأمر علمي فحسب، بل لنتائج عملية أيضاً، مثلاً تعامل الدولة مع الأفراد إذا وقعت في مشكلات لا يلاحظ في حلها قصد هذا أو ذاك، بل يلاحظ ما يحفظ لحقوق العامة، فإنه لو كان من الحقوق الخصوصية كان المرجع قصد هذا أو ذاك بينما القصد هنا لا مدخلية له.

وكذلك حال الاختلاف بين الدولة والأفراد في الماء والكهرباء والتلفون وما أشبه، فيما إذا كانت تلك المؤسسات حكومية لا أهلية.

وإنما لا يعتبر القصد في الحقوق العمومية لأنه

يمكن للدولة تحديد السعر بينما إذا كانت الحقوق خصوصية لم يمكن تحديد السعر، بل كان الأمر على سابق عهده، إذ في الدولة لا شأن لمعاملاتها إلاّ المصالح العمومية، فإذا أضر عقدها بالمصالح العمومية كان عملها باطلاً وإن كان عملها على طبق قصد الفرد الذي هو طرف الدولة.

أما التعامل بين الطرفين فالمرجع فيه القصد، سواء أضر بهذا، أو بذاك.

ومنه يعلم وجه حق الدولة في إبطال العقد في مثل الماء والكهرباء إذا أضر العقد بالمصلحة العامة لتضخم أو ما أشبه ذلك.

لكن هذا منقوض أيضاً بعمل الوصي والوكيل والولي ومن أشبههم إذا ظهر كون المعاملة ليست في نفع اليتيم والموكل والمولى عليه والموقوفة وما أشبه اقتضت القاعدة إمكان إبطالها، إذ ليس لهم هذا الحق.

وقد ذكرنا في كتاب (إحياء الموات) أن الحكومة إذا ظهر عدم فائدة للأمة في تعاملها مثل إجارة الأراضي المفتوحة عنوة أو الأوقاف التي بيدها أو ما أشبه ذلك، فعليها إبطال المعاملة، وأن الأمر كذلك بالنسبة إلى كل من ليس له الحق بذاته بل هو طريق إلى غيره، وهناك موارد أخر يظهر فيها الأثر العملي لكون الحقوق خاصة أو عامة لا يهم ذكرها.

ثم هنا أسئلة:

((بين الفرد والمؤسسة ولماذا القصد))

الأول: إنه إذا كان معيار تقديم المصلحة العامة على القصد، أن الأول يرتبط بأناس كثيرين فيما الثاني يرتبط بفرد في مثل الماء والكهرباء والتلفون الحكوميات وما أشبه، فذلك منقوض بما إذا كان طرف الفرد مؤسسة، فهل يقال بتقديم مصلحة المؤسسة على مصلحة الفرد من دون نظر في العقد إلى القصد.

ثم ما هو المبرر لاعتبار القصد فيما إذا كان الطرف فردين، إذ العقد هو الحكم لا القصد.

((الاختلاف في الحق العام والخاص))

الثاني: إذا اختلف الأمر في أنه من الحقوق العمومية أو الخصوصية، فمن هو الحاكم، هل الدولة وذلك يوجب أن يكون الخصم

حاكماً، فإن المؤسسة القضائية أيضاً من الدولة وتجر النار إلى قرصها، أو الفرد، وذلك بالإضافة إلى الإشكال السابق يوجب تحكيم الفرد على المجموعة، لأن الدولة ممثلة للمجموعة.

((ضمان العقود بين الدولة والأفراد))

الثالث: إنه لو كانت العبرة بالمصلحة العامة لزم عدم الاعتماد على العقود المبرمة بين الدولة والأفراد، أو بين الدولة والمؤسسات، فأي ضمان لقوة العقود.

ثم لما كانت المؤسسة الأهلية حالها حال الفرد في تقديم جانب الدولة عليها لدى تضرر مصلحة الدولة، فإذا فرضنا أن عشر مؤسسات كل مؤسسة تمثل مائة ألف فرد، عاملت عشر معاملات مع الدولة، وكانت الدولة ذات مليون إنسان أو تسعمائة ألف شخص، واختلف الجانبان في تلك المعاملات العشر فكان بقاؤها ضرراً على الدولة ونقضها ضرراً على المؤسسات، فإذا قدمنا الدولة كان معنى ذلك ترجيحاً بغير مرجح، لأن في كلا الجانبين ضرر مليون إنسان فيما كانت الدولة ذات مليون شخص، أو كان ترجيحاً للمرجوح على الراجح فيما كانت الدولة ذات تسعمائة ألف شخص بينما المؤسسات تمثل مليون إنسان.

والجواب عن الأول:

إن حال المؤسسة حال الدولة في أن ممثليهما إنما هما وكلاء في الصلاح لا مطلقاً، بل قد عرفت أن حال الوكيل والوصي والولي أيضاً ذلك، أما المبرر في اعتبار القصد في الفرد فلأن العقود تتبع القصود، إذ بدون القصد أو بقصد الخلاف لا يتحقق (عقودكم) الواجب أتباعه شرعاً بقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾[1]، وعقلاً لبناء العقلاء عليه، فبدون القصد المطابق يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، وليس تخصيصاً في العقد، بل ذكرنا في كتاب البيع أن الارتكاز

---

(١) سورة المائدة: ١.

معتبر أيضاً، لأنه قصد في اللاّوعي، ولذا يبدل كل من ثمرة الوقف والوصية والثلث والنذر وما أشبه إلى ما هو المناسب عرفاً إذا كانت الصيغة المصبوب عليها تلك العقود لا تلائم العصر.

وعن الثاني:

إن هيئة القضاء يفرض فيها النزاهة والحياد، فلا تجر النار إلى قرصها، خصوصاً والمحامون من جانب الفرد أو المؤسسة يدافعون عن عدالة القضية.

وعن الثالث:

إن الاعتماد باق إلاّ في مثل هذا الفرد، فهل المخصص يوجب عدم ثمرة للعام، وقد عرفت ورود مثل ذلك حتى بالنسبة إلى الوكيل والوصي والقيم ومن أشبه، وهكذا في كل مورد كان خيار الفسخ بيد طرفين أو طرف واحد، فهل يقال في مورد الخيارات إنه لا اعتماد على العقد.

نعم ادعاء الدولة بالضرر أو عدم المصلحة لا يؤخذ به بمجرد الادعاء، بل يحتاج إلى الإثبات عند القاضي.

((لزوم تدارك الضرر))

ثم إذا تضرر الفرد أو المؤسسة بسبب إلغاء الدولة العقد يلزم على الدولة تدارك الضرر، مثلاً اشترى من الدولة أرضاً بألف وعمرها، ثم إن الدولة فسخت العقد بما يتضرر المشتري باسترجاع الأرض، فإن على الدولة تدارك الضرر.

أما بالنسبة إلى المثال الأخير فاللازم ملاحظة أنه هل هناك الضرران متساويان فتبقى العقود، إذ لا ترجيح لتقديم هذا على ذاك أو ذاك على هذا، بعد فرض أن كليهما ضرر للأمة بمجموعها، فالاستصحاب يقتضي البقاء، أو أن أحدهما أكثر ضرراً من الآخر وهنا حيث يرجع كلا الضررين بالأخرة إلى الأمة بمجموعها فاللازم تقديم إبطال ما يوجب الضرر الأكثر.

ولا يخفى أن غالب ما ذكر في هذه المواضيع للتأمل فيه مجال، وإنما كان القصد الإلماع إلى مسير البحث فقط.

((الحقوق الداخلية والخارجية))

وحيث فرغنا من التقسيم الأول، إي الحقوق العامة والحقوق الخاصة، يأتي دور الكلام في التقسيم الثاني: وهو تقسيم الحقوق إلى الداخلية والخارجية.

فالحقوق الداخلية تفصل في الداخل، أما الحقوق الخارجية فاللازم التصديق عليها من مختلف الأمم حتى تكون حقوقاً خارجية عامة، وإلاّ فما فائدة جعل دولة لنفسها حقوقاً خارجية لا يصدق عليها من سائر الدول.

ومن الواضح أن بلد الإسلام ترى لنفسها حقوقاً قررها الإسلام، لكن أمثال هذه الحقوق ليست دائماً مورد قبول الأمم الأخرى حتى تعتمد عليها الدولة الإسلامية في الأخذ والعطاء، فاللازم للدولة الإسلامية ملاحظة الأهم والمهم والقواعد الثانوية، ولذا عاهد الرسول (صلى الله عليه وآله) مع اليهود ومع المشركين ومع النصارى، مع أنه كان يرى لزوم استيعاب الدين كل العالم لقوله سبحانه ﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس﴾[1]، إلى غيرها من الآيات والروايات.

وعلى هذا فلو وقع اختلاف بين دولة ودولة فالمرجع القوانين العامة لكل الدول، ومن هنا كانت الحاجة الواضحة إلى هيئة غير منحازة تحسم في هذه الأمور حسب الشرعة العامة للدول كلها، وهذه هي المحكمة الدولية المعترف بها عند مختلف فئات الدول من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

ومن ذلك ظهر حال ما إذا كانت الدولة الإسلامية الصحيحة ترى شيئاً حراماً أو واجباً أو ما أشبه ذلك، وكانت الدولة الأخرى المرتبطة بدولة الإسلام في هذا الشيء ترى خلاف ذلك، مثلاً أقرضت دولة إسلامية صحيحة دولة إسلامية غير مطبقة للإسلام أو كانت إحدى الدولتين إسلامية والثانية غير إسلامية، مليون دينار، وإحدى الدولتين ترى الربا بينما الدولة الإسلامية الصحيحة لا تراها، فهل تأخذ الربا من الدولة غير الإسلامية

---

(1) سورة سبأ: ٢٨.

أو الإسلامية التي قانونها يرى الربا، وفي ذلك نفع الدولة الإسلامية مادياً، لكن الإسلام يمنع الربا، أو لا تأخذه وفي ذلك ضرر مادي لكن الدولة الإسلامية الصحيحة عملت بما تراه من الدين.

مقتضى الأدلة العمل على الشريعة الإسلامية بعدم الأخذ، إلاّ فيما إذا كان قانون ثانوي يقتضي جوازه، مثل قانون الإلزام، أو أن الدولة الإسلامية الاسمية التي لا تعمل بالإسلام قانوناً أموالها مجهولة المالك، ولا يتضرر المسلمون فيها بأخذ هذه الدولة الصحيحة الربا منها، إلى ما أشبه ذلك من القواعد الثانوية، فإنها حاكمة على القواعد الأولية حسب ما تقرر في الفقه والأصول.

ومن نافلة القول أن نقول: إن قانون الإلزام ليس مطلقاً، بل فيما لم يحرم الإسلام الإلزام، مثل أخذ العصبة الإرث فإنه جائز في الشريعة الإسلامية، وكذلك ما أشبه ذلك، لا فيما إذا حرمه الإسلام مثل أخذ الأخ المسلم أخته المجوسية، فإنه وإن كان جائزاً عندها، لكنه غير جائز عند المسلم إطلاقاً، وكذلك في مثل بيع المسلم الخمر للكافر، فإنه وإن جاز عنده الاشتراء لكن لا يجوز بيع الخمر للمسلم[1]، إلى غير ذلك من الأمثلة.

---

(١) هذا كالإضافة إلى الفاعل، أي بأن يكون البائع للخمر مسلماً.

((تقسيمات الحقوق))

(مسألة) نذكر في هذه المسألة التقسيمات الحقوقية الخصوصية والعمومية.

حيث إن أرباب الحقوق قسموهما إلى تقسيمات كثيرة، وشققوهما إلى تشقيقات وفيرة، وذكروا لكل واحد حكماً، لكن الظاهر الغنى عنها كما نلمع إليه.

وقبل الشروع في ذلك نقدم عليه مقدمة ليظهر حال أمثال هذه التشقيقات بصورة عامة، والتشقيقات في الحقوق التي كلامنا فيها بصورة خاصة، فنقول:

((الأصل حرية الإنسان))

تقييد حرية الإنسان في أي بعد من أبعاد الحياة في غير ما يضره ضرراً بالغاً، أو يضر غيره بالنسبة إلى الأمور الحقيقية خلاف فطرة الإنسان، بالإضافة إلى أنه خلاف تشريعات السماء، وتحميل على الإنسان تحميلاً مكرراً إذ:

أولاً: إن الإنسان يقيد بسبب ذلك مما هو خلاف إرادته وانطلاقه.

وثانياً: إن الدولة التي تقيد الإنسان حريته لا بد لها من إخراج جملة من الناس، وهم الموظفون المكلفون بهذه القيود من دائرة الإنتاج إلى دائرة الاستهلاك، وبذلك تحمل مصارفهم على الأمة الذين هم المنتجون.

((قانون الجنسية مثالاً))

مثلاً يُسأل إن قانون الجنسية وتوابعها بأن يكون لكل فرد جنسية تعرف خصوصياته، ما فائدتها، نعم مضارها كثيرة:

أولاً: إنها تسبب تقييد الإنسان.

وثانياً: إضاعة وقته في شيء لا يرتبط بحاجاته.

وثالثاً: كثرة الموظفىن الذين يطبقون هذا القانون على كل الناس ليقيدوا الناس، كمن يأخذ من إنسان بالجبر ديناراً ليشتري القيد ويكبله به.

ورابعاً: إضاعة المال، حيث يأخذ الموظف من الناس ثمن الجنسية.

وخامساً: يأخذ تقنين هذا القانون بفروعه وقت الذين هم في مجلس الأمة أو مجلس الأعيان أو مجلس الوزراء أو التابعين لها من سائر القوى التنفيذية، فهؤلاء أيضاً بالنسبة إلى هذا التقنين يخرجون من الإنتاج إلى الاستهلاك، بالإضافة إلى أنهم يأخذون أجرة عملهم من الأمة، لأنهم يعيشون على موائد الأمة.

وسادساً: إن القانون وحده لا يكفي إلاّ إذا وضع للمخالف العقاب، والعقاب الموضوع للمخالف فيه محذور كما ذكرناه في الخامس.

وسابعاً: إن نفس العقاب يقيد من حرية الأمة، كما يسبب تلف أموالها.

ثم ما فائدة هذا القانون بعد هذه المآسي والجرائم التي ترتكبها الدولة في حق الأمة.

الدولة تجيب بأن الفائدة هي النظم ومعرفة المجرمين لو أجرموا وما إلى ذلك.

والجواب: هل النظم حسن مطلقاً أو في الجملة، إن قلتم النظم حسن في الجملة نقول فهل هذا النظم من الحسن، فإن القضايا الجزئية لا يمكن الاستدلال بها.

وإن قلتم حسن مطلقاً، قلنا فلماذا لا تنظمون خروج الناس من بيوتهم ودخولهم إليها، وكيفية لباسهم وأكلهم وشربهم، وسفرهم وحضرهم، ونومهم ويقظتهم، إلى ألف شيء وشي، فقولوا للناس يجب أن تخرجوا الساعة الثامنة صباحاً، وترجعوا الثانية عشر ظهراً، وهكذا عصراً وليلاً، وكلوا كل يوم من أيام الأسبوع شيئاً خاصاً، واشربوا كل يوم كوبين أو ثلاثة أكواب من الماء، أحدهما في الساعة الفلانية صباحاً والثانية في الساعة الفلانية عصراً، والثالثة في الساعة الفلانية مساء وهلم جراً، أليس في كل ذلك نظم وتحديد للمآكل

والمشارب والملابس وما أشبه وتوفير للصحة.

أما جوابكم الثاني بأن الجنسية وما أشبه تقل من الجرائم لإظهارها المجرمين فيجتنبوا الجرم.

فالجواب: إن القانون زاد الجرائم لا أنه نقصها، إذ من طبيعة الكبت توليد الجريمة على القانون، على المثل المشهور الذي يقول (الضغط يولد الانفجار).

وإن قيل: إنا لا نتمكن من رفع قانون الجنسية، لأن الدول لا تقبل السفر إليها إلاّ بالجنسية.

قلنا أولاً: كلامنا في القانون العالمي للجنسية.

وثانياً: إذا اضطرت الدولة إلى ذلك يمكن أن تجعل في الحدود مراكز لتزويد المسافرين بورقة بسيطة فقط، وإني أذكر قبل خمسين سنة حينما لم تكن هذه الأوراق في إيران ولا في العراق، كان العراقي يسافر إلى إيران، والإيراني يسافر إلى العراق بدون أي شيء.

نعم البهلوي الأول قبل خمسين سنة تقريباً وضع سجل الأحوال موضع التنفيذ، وكان المسافر الإيراني إذا أراد أن يزور العراق إن أحب أن يذهب من طريق (كرمانشاه) كان في هذا البلد مركز يأخذ منه نصف تومان إزاء إعطائه ورقة بسيطة مكتوب عليها اسمه واسم من معه فقط، ويُلصَق على الورقة طابع ذو خمسة قرانات، وكذلك إذا أحب أن يأتي من طريق (عبادان)، ومن لا يجب لا يذهب إلى ذلك المركز، أو يسافر من غير هذين البلدين، حتى نظمت لهذا التقييد الجديد قصائد وأشعار في التنديد به، ومن جملتها هذا الشعر الذي نعربه:

خمسة قرانات أعطينا لصاحب التذكرة

وقد أدينا بذلك قرضاً بلا سبب.

كما أن أحد أقربائنا كان ينقل لي أنه سافر من العراق إلى الحج

ومرّ في طريقه إلى لبنان وسوريا وفلسطين والأردن ومصر، باعتبار أنها أماكن الزيارة، أو لجهة ركوبه البحر حيث كان السفر بالآبال والسفن، قال: و لم يتعرض لنا أحد فى طول الطريق رواحاً ومجيئاً، و لم يكن في ذلك الوقت اسم عن الحدود أو عن الجنسيات أو ما أشبه ذلك، وكانت السفرة قبل ثمانين سنة تقريباً.

قال: إن السفر من العراق إلى الحج في طول هذه الطرق كانت كالسفر من النجف إلى كربلاء، ومن كربلاء إلى الكاظمية، والحكومات في هذه البلاد وإن كانت مختلفة إلاّ أن مثلها كانت مثل المحافظين في ألوية متعددة، حيث إنه ليس بينها حدود ورسوم وجواز وعشور وما أشبه.

ولو قال شخص بأنه يلزم جعل الحدود والجنسيات بين المحافظات، فالذي يجاب به عنه هو الجواب عن قانون الحدود والجنسية بين البلاد المختلفة والحكومات المتعددة.

والحكومات في بلاد الإسلام إنما روجت هذه القوانين والتقييدات بسبب أمرين:

الأول: إن حكام هذه البلاد أرادوا تقليد الغرب بزعم أن الغرب كما تقدم في الصناعة فهو متقدم في كل شيء، وأنه يجب أن يؤخذ منه كل شيء حتى يتقدم الإنسان، وبذلك صار مثلهم مثل ذلك الغراب الذي نسي المشيتين.

الثاني: لأن الحكام كانوا عملاء، كما لا يزالون إلى اليوم، وقد أجبرهم الأسياد أن ينفذوا هذا الشيء في بلدهم لتقييد المسلمين وعدم إمكانهم من التحرك، بالإضافة إلى أن المستعمرين أرادوا تلون كل العالم بلونهم حتى يحفظوا سيادتهم، في بحث طويل ليس هذا موضع ذكره.

وقد حكي عن جملة من علماء إيران في تبريز وشيراز وغيرهما أنه لما وضع البهلوي الأول قانون سجل الأحوال وما أشبه صعدوا المنابر وحرموا

أخذ سجل الأحوال واستدلوا لذلك بأنها قيود استعمارية لا تخدم سوى المستعمر في ضرر الإسلام والمسلمين.

و كان الأمر كما ذكر أولئك، وإني أذكر أن في العراق إلى ثورة (عبد الكريم قاسم) البريطانية في سنة ثمان وخمسين ميلادية كان أكثر الشعب غير مزود بالجنسية وما إليها، لأنهم كانوا يرون أنها آلات استعمار واستثمار ولما جاء عبد الكريم أجبر الناس بذلك بالحديد والنار، وكل يعلم مآسي إيران والعراق بعد البهلوي وقاسم التي فاقت حد الوصف والتعداد إلى هذا اليوم.

لا يقال: فبلاد الغرب أيضاً ملتزمة بالجنسية والحدود.

لأنه يقال: أولاً: هذا ناشئ عن جهلهم، وهل الإنسان يتبع الجاهل، وقد ذكرنا في كتاب (الصياغة الجديدة) الفرق بين الحريات الإسلامية والحريات الغربية، وأن الحريات الإسلامية أكثر بكثير من الحريات الغربية.

وثانياً: إن القيود عندهم أكثر من القيود عندنا تسعة وتسعين بالمائة، كما يلاحظه الإنسان الذي يقارن بين قيودهم وقيودنا، وإذا أخذ الإسلام بالزمام في يوم ما بإذن الله سبحانه وتعالى ألغى كل هذه القيود وأرجع حريات الناس إلى حيث قررها الإسلام.

ومثل الكلام في الجنسية الكلام في سائر القيود التي جاء بها الغرب وعملاؤه في بلاد الإسلام، على التجارة والزراعة والصناعة والسفر والإقامة والعمارة وحيازة المباحات وإبداء الرأي وغيرها.

لا يقال: فكيف وصل الغرب إلى القمر.

فإنه يقال: بما تبقى لديهم من الحريات لا بالقود، فالمقيد لا

يتمكن من السير على الأرض فهل يتمكن من السفر إلى آفاق السماء.

ولتوضيح مواضع الخطأ في هذا الأمر نشير إلى تفسير الجنسية في بعض الموضوعات السياسية، قال:

(الجنسية بصفة عامة هي رابطة سياسية وقانونية بين الشخص ودولة معينة تجعله عضواً فيها وتفيد انتمائه إليها، وتجعله في حالة تبعية سياسية لها، ويسمى من يتمتع بهذه الرابطة وطنياً، أما الذي لا يتمتع بها فهو الأجنبي، ولجنسية الفرد أهمية كبرى في تحديد حقوق الشخص وواجباته، فللوطني حقوق أكثر وعليه التزامات أكثر من الأجنبي، فمثلاً الحقوق السياسية قاصرة على الوطنيين كالخدمة العسكرية، والوطنيون لا يجوز إبعادهم عن أقليم الدولة بعكس الأجانب).

(وكما تكون الجنسية للأشخاص الطبيعيين أي الأفراد فإنها تكون أيضاً للشخصيات الاعتبارية كالشركات، والقانون التجاري في أغلب الدول يعترف بجنسية الدولة للشركات المساهمة التي تؤسس على أقليمها، والتي يكون مركزها الأصلي فيها، والذي يضع قواعد الجنسية في كل دولة هو قانونها الداخلي، وتختلف الدول فيما بينها في القواعد التي تنظيم بمقتضاها جنسيتها).

(واستبدال الجنسية عبارة عن استعادة الجنسية والدخول فيها من جديد بعد أن يكون الشخص قد فقدها وفقاً للقانون، وللاستبدال يفترض شخصاً كانت له جنسية معينة وفقدها بسبب من الأسباب ثم يسترجعها ثانية، وتشريعات أغلب الدول تبيح استبدال الجنسية في حالات وبشروط معينة، ومن الأمثلة التقليدية أنه يجوز للمرأة التي فقدت جنسيتها بسبب زواجها من أجنبي أن تستعيد هذه الجنسية بعد انحلال الزواج، على أن التشريعات تختلف فيما بينها من حيث سهولة أو صعوبة عملية استبدال الجنسية، ففي بعض الحالات يكون الاستبدال حقاً للشخص إذا توافرت

فيه شروطه القانونية، وفي حالات أخرى يكون الاستبدال منحة تتوقف على تقدير الدولة، وهناك حالات أخيرة لا يمكن فيها استعادة الجنسية إلاّ عن طريق التجنس وطبقاً لشروطه واجراءاته وأحكامه).

(والجنسية المكتسبة هي الجنسية الثانوية، والجنسية المختارة تطلق على الجنسية التي يكتسبها الفرد بعد الميلاد، وأهم الأسباب التي تؤدي إلى حصول الفرد على جنسية مكتسبة هي التجنس، وهو يتحقق عندما يستقر الفرد نهائياً في دولة غير وطنه الأول، فتعطيه هذا الدولة جنسيتها إذا طلبها وكان مستوفياً لشروط معينة أهمها أن يكون قد أقام على أقليمها لمدة لا تقل عن فترة معينة تختلف الدول في تحديدها، والزواج فقوانين بعض البلاد تقرر اكتساب الزوجة لجنسية زوجها بمجرد زواجها منه على أن يكون لها الحق في رفض هذه الجنسية والاحتفاظ بجنسيتها الأصلية إذا رغبت في ذلك، وقوانين بعض الدول لا تجعل للزواج أثراً على جنسية الزوجة الأصلية فلا تكتسب جنسية زوجها إلاّ إذا طلبت ذلك، وتتجه القوانين في بلاد أخرى الى أن الزواج لا يؤثر فى جنسية الزوجة الأصلية لا بصفة تلقائية ولا بناءً على طلبها إلاّ أن الزوجة إذا أرادت الحصول على جنسية زوجها فيجب عليها أن تحصل عليها من طريق التجنس وطبقاً لشروطه وأحكامه).

(أما الجنسية المتعددة فتتحقق هذه الحالة عند ما يجد الفرد نفسه متمتعاً بجنسية أكثر من دولة واحدة وفقاً لقوانين هذه الدول، ومثال ذلك أن يتمتع الفرد بجنسية الدولة التي ولد على أرضها لأنها تعطي جنسيتها الأصلية على أساس رابطة الإقليم، كما يتمتع أيضاً بجنسية دولة أخرى ينتمي لها أبوه لأن هذه الدولة تأخذ بمبدأ رابطة الدم، فعندئذ تكون له الجنسيتان معاً، ولهذه الحالة عيوبها لأن الفرد يكون ملتزماً بأداء الالتزامات

المتعددة التي تفرضها عليها القوانين في كل من الدولتين، وقد تكون التزاماته نحو دولة منها متعارضة مع التزاماته نحو الأخرى، كما هو الأمر في التزامه بالخدمة العسكرية يؤدي تعدد الجنسية إلى كثير من الصعوبات في تحديد المركز القانوني للفرد).

(وقد يجد الفرد نفسه لسبب أو الآخر بدون جنسية ينتمي إليها، لأن الدول جميعاً لا تعتبره من المتمتعين بجنسيتها طبقاً لقوانينها، ومعدودم الجنسية وإن كان لا يتحمل الالتزامات التي يتحملها الوطني إلاّ أنه يكون محروماً من الحقوق التي يتمتع بها هذا الأخير، وخاصة الحماية الدبلوماسية).

إلى آخر أمثال هذه الكلمات التي أوجدها الذين لم يكونوا يعرفون الإدارة وقيدوا بها الإنسان بألوف من القيود بدون مبرر، وهل العالم القديم الذي لم يكن فيه أثر من هذين الأمرين الحدود والجنسية كان يعيش أسوأ من عالمنا، أو عالمنا مع هذا التقدم الهائل في العلم والصناعة يعيش أسوأ وأسوأ، بينما كان اللازم أن يوفر العلم والصناعة للإنسان الرفاه والصحة والأمن والسلام الأكثر فالأكثر.

وعلى أي حال، فليس هذا الكتاب موضوعاً لهذا الكلام، وإنما ألمعنا إليه مقدمة لبيان أن التقسيمات القانونية للحقوق ليس إلاّ من جهة الجهل بواقع الإنسان المفطور عليه، بتزييد القيود عليه وكبته وإرهاقه وخنقه، كما نشاهد في كل العالم وإن كانت العوالم مختلفة من عالم الدكتاتوريين إلى عالم الديمقراطيين، حيث العالم الدكتاتوري أكثر وأكثر من جهة القيود من العالم الديمقرطي.

((لا لكثرة التشقيقات القانونية وتقسيماتها))

وكأن المقسمين لشعب الحقوق تمسكوا بهذا المقياس: (كلما زاد القانون في تشقيقاته وتقسيماته قل فرص الحيل والتزويز والاستغلال، وحيث أمن الناس ورفاههم المطلوب الأقصى فاللازم تزييد التشقيق والتقسيم).

لكن يرد على هذا المقياس إيرادان:

الأول: عدم صحة المقياس في نفسه، فإن زيادة القانون يسبب زيادة الملفات والمنعطفات، والأمن والرفاه مهددان فيهما كما أن الحيل والاستغلال تختبئان بينهما.

الثاني: إن الأمن والرفاه مبعثهما الأخلاق والنفسيات الرفيعة لا القوانين الجامدة، فالمقدمة الثانية المطوية التي تقول (كلما ثبتت المقدمة الأولى كان الأمن والرفاه أكثر) غير تامة.

ومن الواضح أن المقدمة المطوية في القياسات يجب أن تكون تامة حتى ينتج القياس إنتاجاً صحيحاً، ولذا قالوا: إذا قلنا (جيم يساوي باء، وباء يساوي دال، فجيم يساوي دال)، وقلنا: (أربعة نصف الثمانية، وثمانية نصف الستة عشر، فأربعة نصف الستة عشر)، يصح القياس الأول دون الثاني، حيث المقدمة المطوية في القياس الأول وهو (مساوي المساوي مساو) تام، أما المقدمة المطوية في القياس الثاني وهو (نصف النصف نصف) غير تام.

وفي مثال آخر إذا قلنا: إن عشرة عمال يبنون بيتاً في مائة يوم، يصح القياس بأن يقال فمائة عامل يبنون مثل ذلك البيت في عشرة أيام، حيث المقدمة المطوية تقول بالمعادلة المطلقة بين القياسين، لكن مثل ذلك لا يصح فيما إذ قيل: إن سيارة تسير من النجف إلى مكة في ثلاثين يوماً، فيقاس على ذلك أن ثلاثين سيارة تسير من النجف إلى مكة في يوم واحد، وذلك لأن المقدمة المطوية ليست مطلقة، فإن ثلاثين سيارة لا تسير في يوم واحد بقدر سيارة واحدة تسير ثلاثين يوماً، إذ المعادلة في أصل السير حيث إن الواحدة تسير كذا طولاً بينما الثلاثون تسير كذا عرضاً، والقياس إنما كان صحيحاً إذا كانت الثلاثون أيضاً تسير طولاً، وحيث لا إطلاق للمقدمة المطوية لا يصح القياس في هذا المثال، وإن صح في المثال السابق.

((تقسيمات الحقوق المدنية وغيرها))

إذا عرفت المقدمة، قلنا: إن العلم الحديث بالنسبة إلى الحقوق قد قسمها إلى حقوق خصوصية ترتبط بالأمة، وإلى حقوق عمومية ترتبط بالدولة على ما عرفت.

ثم قسم الحقوق الخصوصية إلى حقوق مدنية ترتبط بتنظيم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض، وبعضهم مع الدولة، والدولة مع بعضهم، وحقوق مربوطة بالأراضي، وحقوق مربوطة بالقرويين، وحقوق مربوطة بالملاك والمستأجرين، وحقوق مربوطة بالتجارة الداخلية، وحقوق مربوطة بالتجارة الخارجية، وحقوق مربوطة بالحركات البحرية الداخلية، وهذه غير الحقوق المربوطة بالبحار كما لا يخفى، وحقوق مربوطة بالحركات الجوية، وغيرها مما يجدها الإنسان في فقه الحقوق في قوانين كافة البلاد التي اتخذت من قوانين الغرب وأحياناً الشرق أيضاً.

هذا بالنسبة إلى الحقوق الخصوصية أو المختلطة بالحقوق العمومية.

أما بالنسبة إلى الحقوق العمومية، فقد قسموها:

إلى الحقوق العمومية الأساسية وهي بمترلة الحقوق المدنية في القسم السابق، بمعنى كونها أم الحقوق وأصلها.

وإلى حقوق إدارية المرتبطة بأموال الدولة من الضرائب والاستثمارات والميزانية العامة ونحوها.

وحقوق جزائية مرتبطة بمن خالف القانون، سواء كانت المخالفة للأنظمة الفطرية الطبيعية التي قررها القانون، أو الأنظمة التي وضعها القانون بدون أن تكون فطرية طبيعية، وسواء كانت جرائم في قبال الدولة أو مخلة بالنظام العام، أو جرائم بين بعض الناس مع بعض.

وحقوق للعمل والعمال، حيث إن الدولة تدخلت بين المالك والعامل ووضعت حقوقاً للطرفين لا يحق لأي طرف مخالفتها وإن كان الحق خلاف رضاهما معاً.

والغالب من الحقوقيين يعدون هذه الحقوق من

القسم العمومي، وكذلك حقوق المالك والفلاح وحقوق الادعاء العام، إلى غيرها.

((كثرة التقسيمات الحقوقية مخالفة للشرع والعقل))

ولا يخفي أن هذا التقسيم في الحقوق المجعولة بالإضافة إلى أن جملة منها يخالف الإسلام، كما يظهر ذلك لمن يراجع كتب الحقوق الموضوعة في بلاد الإسلام، سواء من يدعي منهم أنه يطبق الإسلام أو من لا يدعي ذلك، إن هذه التقسيمات مما يخالف العقل، فأية حاجة إلى هذه التقسيمات الكثيرة.

مثلاً أية حاجة لأن يقسم الإنسان البيع إلى بيوع العقارات وإلى بيوع غيرها، ثم البيوع المرتبطة بغيرها تنقسم إلى بيوع حقيرة وبيوع كبيرة، إلى غير ذلك مع وضوح أن التقسيم الفقهي الإسلامي للبيوع من شروط المتعاقدين وشروط العقد وشروط العوضين سارية إلى كل أقسام العقود، وهي كافية في جعل البيوع مطابقة لإرادة العقلاء لو خلوا وإراداتهم الفطرية.

هذا بالإضافة إلى الشؤون الكثيرة التي ألحقها القوانين الحالية للبيوع على خلاف موازين العقل والفطرة، مثل عدم حق البيع للأجنبي باصطلاحهم، وتحديد قدر المبيع، مثلاً لا يصح بيع نصف الدار أو ما أشبه ذلك، ثم شؤون تسجيل البيع عند الدولة، إلى غيرها غيرها من القوانين الكثيرة الحافة بالأشياء البسيطة الفطرية الطبيعية من العقود والإيقاعات وغيرها.

ومن الواضح أن جماعة تحت حماية الدولة بأي اسم كانوا باسم مجلس الأمة أو مجلس الوزراء أو مجلس قيادة الثورة أو غيرها يرون شأن أنفسهم وضع القوانين، كل يوم يسببون تضييقاً على الناس على طول الخط بدون مبرر.

وقد ذكرنا في كتاب (المرض والعلاج) أن مرض المسلمين في هذه القوانين وعلاجهم في نبذها جملة وتفصيلاً، ورجوعهم إلى قوانين الإسلام المدونة في الفقه منذ أربعة عشر قرناً، مما عاش المسلمون تحت ظلها في غاية الحرية والاستقلال والرفاه.

((أعذار واهية في القوانين الوضعية))

إن المقننين الجدد غالباً يستدلون

لقوانينهم بأن خللاً فلانياً سبب جعل هذا القانون.

السؤال هو هل من الأفضل كبت ملايين الناس في حرياتهم، أو تحمل ذلك الخلل الصغير الذي زعم أولئك المقننون أنه سبب وضع القانون الفلاني الكابت للحريات، فاعتذارهم يشبه اعتذار الدولة حيث تمنع التجول مثلاً من الساعة الثامنة ليلاً بحجة أن سرقة أو عدة سرقات وقعت في ليلة كذائية، فالأخذ أمام السرقة والسراق بحاجة إلى منع تجول عام في المدينة؟

أو كاعتذارها في منع السفر بالسيارات مثلاً بأن بعض السيارات تصطدم بالبعض مما يسبب قتل الناس وجرحهم وتلف الأموال، فالأفضل السير راجلاً أو بالخيل والبغال والحمير، فكما لا يصح أمثال هذه الاعتذارات لا يصح اعتذار المقننين المتقدمين.

وربما اعتذر المقننون للقوانين المذكوره في البلاد الإسلامية بأن القوانين الإسلامية الموضوعة إلى قبل قرن لا يكفي لحاجات العصر.

وهذا أيضاً غير تام، فهل لزوم وضع عدة قوانين جديدة مستقاة من الأدلة الأربعة حتى تكفي لحاجات العصر معناه تغيير كل القوانين حتى في الجوانب الكثيرة التي لم تتغير.

والحاصل إن الحقوق الموضوعة في العصر الحاضر منحرفة ومنتفخة، واستبدال للذي هو أدنى بالذي هو خير، وبعض المسلمين الذين لا اطلاع لهم ممن أخذوا بقوانين الغرب والشرق زعموا أن تلك القوانين مبانيها العقلية أقوى وأحسن وليس فيها اختلاف كما في قوانين الإسلام حيث نرى الاختلاف الكبير بين الفقهاء.

وهذا أيضاً خلاف الواقع، فإن مباني فقه الإسلام أقرب إلى العقل، ولذا قال الفقهاء إنها إمضائيات على الأغلب، بالإضافة إلى أن الاختلاف بين علماء القانون في الغرب أكثر بكثير مع أن آراء هم ليست بهذا النضج الذي نراه في آراء فقهاء الإسلام، مثلاً نرى في كتاب الوسيط في شرح القانون المدني في حق الملكية للسمهوري في مجلده الثامن ما

هذا نصه بالنسبة إلى ما عنوانه (الأساس القانوني الذي يقوم عليه الالتزام بالتعويض من الضرر غير المألوف) ما لفظه:

(في اختلاف الفقه في فرنسا نلاحظ بادئ ذي بدء أن التقنين المدني الفرنسي لا يشتمل على نص يناظر المادة الفلانية من القانون المصري، فهو إذاً لا يستطيع أن يجد سنداً تشريعياً لمسؤولية المالك عن مضار الجوار غير المألوفة، أما في مصر فالمادة الفلانية سند تشريعي قائم لا يجوز الخلاف فيه، وكل ما يمكن أن تدور حوله المناقشة هو تأصيل هذا النص ورده إلى وجه معين من وجوه المسؤولية، ولما كانت مسؤولية المالك عن مضار الجوار غير المألوفة في فرنسا هي من عمل القضاء دون سند تشريعي تقوم عليه كما قدمنا، فقد اختلف الفقهاء الفرنسيون في تحديد الأساس القانوني الذي تقوم عليه هذه المسؤولية، وقد التزموا في ذلك ما دام السند التشريعي معدوماً نطاق القواعد العامة، فمنهم من رد مسؤولية المالك إلى التزام قانوني هو التزام الجوار، ومنهم من ردها إلى نظرية التعسف في استعمال حق الملكية، ومنهم من جعل المسؤولية مبنية على نظرية تحمل التبعة، ومنهم من ذهب إلى أن الغلو في استعمال المالك بحق ملكيته هو في ذاته خطأ يستوجب التعويض، وهناك آراء أخرى، ومن هذه الآراء ما يذهب إليه فلان من أن مسؤولية المالك تقوم على نظرية الإثراء بلا سبب، فالمالك قد أثرى على حساب الجار والجار قد أصابه ضرر غير مألوف فافتقر، فوجب على المالك المثري أن يرد للجار المفتقر أقل القيمتين، المقدار الذي أثرى به والمقدار الذي افتقر به الجار، وظاهر أنه إذا كان من المحقق أن الجار الذي أصابه ضرر غير مألوف قد افتقر، فليس من المحقق أن المالك الذي كان مصدر هذا الضرر قد أثرى، وليس من المحقق أيضاً حتى إذا كان المالك قد

أثرى أن افتقار الجار كان هو بالذات السبب في هذا الإثراء. ومن الفقهاء من يذهب إلى أن المالك لا تتحقق مسؤوليته عن الضرر غير المألوف إلاّ إذا تعدى مادياً على ملك الجار، فنشر مثلاً من مصنعه دخاناً جاوز ملكه واخترق ملك الجار أو بعث بروائح كريهة أو بأصوات مقلقة أو بأمواج الراديو أو نحو ذلك، فيكون التعدي المادي على ملك الجار هو أساس المسؤولية. ومن هذه الآراء أيضاً أن مسؤولية المالك مبنية على حالة الضرورة، فمضايقات الجوار ضرورة اجتماعية لا بد من تحملها، ولكن تقدر الضرورة بقدرها، فإذا أوجبت الضرورة أن تحمل الجار الجوار دون تعويض إذا كان الضرر لا يجاوز الحد المألوف، فإنه إذا جاوز الحد غير المألوف وجب التعويض عنه، فمسؤولية المالك هنا ترجع إلى مجاوزة حد الضرر، إذ الضرورة إنما تقضي بتحمل الضرر المألوف، فإذا جاوز المالك هذا الحد وأصاب الجار بضرر غير مألوف وجب عليه التعويض ولو لم يوجد خطأ في جانبه، إذ مجاوزة حد الضرورة هي بعينها الذي يستوجب التعويض) انتهى.

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي يجدها المتتبع في أسباب القوانين ونصوص القوانين في كل من الغرب والشرق، والعمدة أن غير الواعين من المسلمين بله المربوطين بالغرب والشرق انبهروا بصناعة الغرب وتقدمه المادي، وزعموا أنهم متقدمون أيضاً في القانون، فأخذوا منهم القوانين جملة وتفصيلاً وحتى بدون تمحيص أو مقارنة، فوقعوا في المشكلة التي لا منجى منها إلاّ بالرجوع إلى القوانين الحقوقية الإسلامية، والله المستعان.

((الحقوق الداخلية))

(مسألة) تقدم أن الحقوق إما داخلية وإما داخلية خارجية.

فالحقوق الداخلية عبارة عن الحقوق لداخل البلد، من غير فرق بين حقوق الدولة أو الأمة أو المختلطة بينهما، وهذه الحقوق الداخلية مربوطة بالأفراد الذين هم أتباع الدولة وليسوا من أفراد الخارج الذين يسكنون هذه الدولة ممن يسمون بالأجانب، أما الأجانب فسيأتي الكلام فيهم.

((الأصل التساوي في الحقوق))

والغالب تساوي الحقوق بين أفراد الأمة قانوناً، وليس المراد تساوي الحقوق من جميع النواحي بل من ناحية التساوي بين المتساويين، مثلاً تختلف حقوق الأمومة والطفولة والعجزة والمرضى في غالب البلاد عن حقوق غيرهم، كما يختلف في الإسلام حقوق الرجل عن المرأة وهكذا.

والأصل في التساوي والاختلاف أن المتساويين يتساويان حقوقاً، والمختلفين يختلفون حقوقاً، لكن الاختلاف دائماً أقل من التساوي، ففي الحقوق الأهلية والمدنية والقضائية والجزائية والحريات وغيرها الحقوق متساويات للكل، فكل من البيع والشراء والرهن والإجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والضمان والشركة والإرث والمثول أمام القضاء والعقوبات والديات والسفر والإقامة والترشيح والانتخاب والزراعة والتجارة والصناعة وحيازة المباحات والعمارة وإبداء الرأي وغيرها وغيرها، إلاّ ما خرج بسبب سفه أو فلس أو حجر أو ما أشبه ذلك، وقد قال سبحانه: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾[1]، الأصل التساوي إلاّ ما خرج، لا العكس، ولا أن المتساوي وغير المتساوي متساويان كماً حتى يكون مائة حكم من مائتي حكم يتساوي الأفراد فيها ومائة أخرى يختلفون فيها.

نعم في الإسلام الأقليات الذين هم عبارة عن غير المسلمين لهم أحكام خاصة، كما أن في البلاد الديمقراطية وغيرها أيضاً الأقليات لها

---

(١) سورة الحجرات: ١٣.

أحكام خاصة، فهناك أربعة أقسام من التمايز.

((موارد الاختلاف في الحقوق))

الأول: من المتخلفين، كالمجانين والمعوقين ومن أشبههم.

والثاني: الرجل والمرأة في الجملة.

والثالث: الأجانب، سواء كان أجنبياً دينياً كبلاد الإسلام[1]، أو أجنبياً عن الوطن كسائر البلاد.

والرابع: الذين سلبهم القانون بعض حقوقهم، كحق الترشيخ أو الانتخاب أو ما أشبه، أو الشهادة بسبب جناية ارتكبوها كما هو موجود في الإسلام وفي غير الإسلام.

هذا هو الأصل في كل من المستثنى منه والمستثنى، لكن لا يخفى أن المستثنى أيضاً ليس معناه عدم التساوي مطلقاً، بل عدم التساوي فيهم في جملة من الأحكام، مثلاً المجنون يمارس كثيراً من الأحكام بوليه وإن لم يتمكن من الممارسة بنفسه، وكذلك الطفل، وقد ذكرنا في بعض كتبنا السياسية أن الطفل أيضاً له حق الانتخاب لكن بسبب وليه، لأن الوكيل ونحوه يتصرف في شؤون الطفل أيضاً، ف؛ذا كان هناك ولي له أربعة أطفال كان له خمسة أصوات، صوت لنفسه وأربعة أصوات لأطفاله، أو للأيتام الذي هو وصي أو قيم عليهم أو ما أشبه ذلك.

((القانون في الدول الاتحادية))

ثم إن غلبة تساوي الأحكام في الدولة الواحدة إنما هو فيما إذا لم يكن على نحو الحكومة الاتحادية، وإلا فلكل دولة في ضمن المجموعة أحكام تختلف من دولة إلى دولة أخرى بالنسبة إلى أمورهم الداخلية، وإن كانت الأحكام بالنسبة إلى حكومة الاتحاد لكل الناس حكماً واحداً من غير اختلاف، مثلاً أمريكا وروسيا والسويس حيث الدولة اتحادية تركت الشؤون الداخلية لكل دولة على عاتق نفس الحكومة التي يقولون إنها

(١) ففي بلاد الإسلام ليس المسلم أجنبياً وإن كان من قطر آخر.

ممثلة عن شعبها، ولذا يختلف حقوق دولة عن دولة في جملة من الحقوق، وإن كانت الحقوق متساوية بالنسبة إلى دولة الاتحاد من جهة الجندية والسياسة الخارجية والمالية ونحوها.

وفي الإسلام دولة واحدة كما تقدم الإلماع إليه، وأمة واحدة، والكل أخوة، ولهم حقوق متساوية، لكن يمكن اختلاف دولة عن دولة إذا فرض الاتحاد بين الأقطار الإسلامية مرحلياً، إذ من الممكن أن يكون شورى الفقهاء المرتبط بالقطر العراقي يرى بعض المسائل الخاصة باعتبارات طارئة، فيما يرى شورى الفقهاء في القطر الإيراني صورة أخرى في تطبيق الإسلام، والشوريان وإن كان يجمعها شورى فوق يحكم الأحكام الواحدة للدولة الاتحادية، إلاّ أن الاختلاف مع المصلحة مرحلياً ممكن، لكن من الواضح أن ذلك لا يمكن أن يكون أصلاً وإنما استثناء بعنوان ثانوي.

((الحقوق الخارجية))

أما القسم الثاني من الحقوق، وهي الحقوق الخارجية للدول، فتنقسم إلى قسمين:

١: الحقوق الخاصة.

٢: والحقوق العامة، أي ما تكون بين الدول.

وهذا يبين وضع الدول بعضها مع بعض، والمؤسسات الدولية التي لا تخص دولة عن دولة، ومنبع هذه الحقوق هو الاحترام المتبادل بين الدول مما أورث عقد المعاهدات، والضامن لإجراء هذه المعاهدات هو التحسين والتقبيح والضغوط، إذ إلى الآن لا ضمان لإجرائها غير ذلك.

فإذا خالفت دولة الحقوق العامة، سواء أقر بها ثم خالفها كالدول التي هي أقرت قوانين حقوق الإنسان ثم تقتل الأفراد أو تسجنهم بلا موازين أو تعذبهم في السجون أو تصادر أموالهم أو ما أشبه ذلك.

أو لم تقر الدولة بها، كعدم إقرار الحكومة السوفيتية لحريات الأفراد وحق الملكية الخاصة وما أشبه

ذلك، وكعدم إقرار حكومة جنوب افريقيا العنصرية التساوي بين الناس بدون النظر إلى ألوانهم.

فإن في مثل هذه الأحوال تضغط الحكومات عليهم بالإعلام والتشهير والتقبيح، ثم بالحصر الاقتصادي وحضر السلاح، وأحياناً قطع الروابط الدبلوماسية عنهم، إلى غير ذلك.

((نقض الحقوق والقوة الرادعة الدولية))

لكن من الواضح أن كل ذلك غير مفيد فائدة كلية، ولذا نرى العنصرية الشديدة في جنوب أفريقيا، كما نرى نقض حقوق الإنسان في كافة بلاد الشيوعية، واللازم أن تشكل الأمم المتحدة قوة رادعة لمن ينقض الحقوق، بالإضافة إلى لزوم تهيئة قوة في الرأي العام يوجب الضغط المتزايد على الدولة المخالفة، فإن الرأي العام إذا تكون كان له من القوة على النفوس ما للسيول والعواصف والبراكين من القوة على الماديات.

والذي يقف دون تحقق مثل هذه العقوبة وهذه الضغوط الرادعة هي الدول الكبار التي لا تستعد لتلبية نداء العقل والضمير، مثلاً دول الغرب والشرق حيث لها منافع في إسرائيل تقف دون الضغط عليها في إرجاع فلسطين إلى أصحابها الشرعيين، وهكذا وهلم جراً.

وكما كانت الفوضى في داخل الدول في بعض الأزمنة كالقرون الوسطى في العالم الغربي حتى تمكن عقلاؤهم من استتباب الأمن فيها، كذلك العالم يمر الآن بمرحلة طفولة بسبب أطماع الدول الكبار، حتى يتمكن العقلاء سواء في داخل تلك البلاد أو خارجها من استتباب الأمن في العالم.

واللازم أن تعلم الدول الكبار التي تمارس الضغوط لعدم استتباب الأمن في العالم ووجود الفوضى في الدول وبين الدول، أن الأمر سوف ينعكس على أنفسهم، فإن طبيعة الاستبداد واحدة، فإذا أطلق سراحه استبد في اليوم الأول على أعدائه ثم يستبد على

أصدقائه، فإن عجلة الاستبداد إذا تحركت سحقت العدو والصديق، وكأنه بهذا المعنى ورد «من أعان ظالماً سلطه الله عليه»[1].

ومن الواضح أنه لا فرق في الاستبداد بين استبداد الفرد أو المجموعة، دولة كانت تلك المجموعة أو جماعة خاصة.

وعلى أي حال، فكما في داخل الدولة تكون مؤسسات لحماية الحقوق الداخلية، كذلك الأمر بالنسبة إلى الحقوق الخارجية العمومية، مثل قوانين الأمم المتحدة التي هي عبارة عن الحقوق الأساسية بين الدول، وكذلك الاتحادات العالمية للبريد وللبنوك ولإدارة البحار والأنهر وسائر المياه، والمحكمة الدولية في لاهاي إلى غيرها.

لكن قد عرفت أنها بالإضافة إلى نقصها عن حماية حقوق الأفراد، ولذا تقع كثير من شعوب العالم في أنياب الدكتاتوريات، أنها قليلة الجدوى، حيث الدول الكبار تقف دون أهداف هذه المؤسسات لمصالحها الخاصة، إلى غير ذلك.

هذا كله في الحقوق الدولية العمومية.

((أقسام الحقوق الدولية الخاصة))

أما الحقوق الدولية الخصوصية، فهي عبارة عن رابطة أفراد دولة بالنسبة إلى دولة أخرى، مثل فرد عراقي بالنسبة إلى دولة فرنسا أو بالعكس أو ما أشبه ذلك.

وهذه تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: الأمور الجزائية.

والثاني: الأمور القضائية.

والثالث: الأمور القانونية في غيرهما كالمعاملات ونحوها.

والرابع: الأمور العبادية ونحوها.

((الأمور الجزائية))

أما في الأول: أي الأمور الجزائية، فمثل أن قتل فرد من دولة فرداً من دولة أخرى، اللازم فيه تحكيم قانون الجزاء بين الدول في هذا الشأن، وأنه ما هو جزاء القاتل، وكذلك إذا سرق ماله أو أحرق داره أو اغتصب فتاة من دولة أخرى أو ما أشبه ذلك.

---

(١) الخرائج والجرائح: ج٣ ص١٠٥٨.

((الأمور القضائية))

وأما في الثاني: أي الأمور القضائية، فاللازم ملاحظة أن أية محكمة لها صلاحية القضاء في الأمور الجزائية أو صلاحية القضاء في التنازع بين البائع من دولة والمشتري من دولة أخرى مثلاً، إلى غير ذلك مما هو شأن القاضي.

فهل اللازم مراجعة قضاء دولة القاتل، أو دولة المقتول، أو الدولة التي وقع القتل فيها وإن كان القاتل والمقتول أجنبيين عن الدولة التي وقعت فيها الجريمة، وهكذا بالنسبة إلى دولة المدعي ودولة المدعى عليه، إلى غير ذلك.

((الأمور المدنية))

وأما الثالث: أي سائر الأمور كالبيع والنكاح والإرث وغيرها، مما قد يصطلح عليها الحقوق المدنية، فهل اللازم في الشروط والمزايا والخصوصيات الأخذ بقانون دولة الموجب أو دولة القابل.

وهكذا في النكاح والطلاق هل اللازم مراجعة دولة الرجل أو دولة المرأة.

وفي الإرث هل اللازم مراجعة دولة الميت أو دولة الوارث، وإذا كان الورثة متعدداً وقيل بأن اللازم مراجعة دولة الورثة وكان كل وارث تابعاً لدولة، فهل يراجع في إرث كل وارث دولته، أو يكفي مراجعة إحدى الدولتين.

وكذلك الكلام فيما إذا كان ملك المورث في دولة ثالثة لا دولة المورث ولا دولة الوارث.

وهكذا يأتي الكلام في أنه لو عاش إيراني في بريطانيا مثلاً فما هي القوانين المطبقة عليه، هل قوانين إيران أو قوانين بريطانيا، في كل من الحقوق الجزائية أو القضائية أو غيرهما.

ومثل حال الفرد في الأمور المذكورة حال المؤسسات، مثلاً شركة مصرية في أمريكا بالنسبة إلى الجزاء أو القضاء أو غيرهما.

((الأمور العبادية))

أما الرابع: الأمور المرتبطة بالعبادة، مثل بناء كنيسة في تونس أو بناء مسجد في ألمانيا إلى غير ذلك، وفي كل هذه الأمور إذا كانت هنالك قوانين

للملل تكفل بيان هذه الأمور فهو، وإلاّ فالمرجع القرار بين الدولتين المرتبطتين بذلك الشأن أو الدول الثلاث.

((أمثلة في اختلاف قانون الدول))

كما مثلنا بالنسبة إلى وقوع القتل في دولة ثالثة، أو وقوع الملك بين الوارث والمورث في دولة ثالثة، مثلاً يقرر الدولتان أن شؤون البيع وسائر المعاملات مرتبطة بقانون دولة البائع أو الزوج أو المورث أو بالعكس، إلى غيرها من الأمثلة، أو أن الرجوع يكون إلى القاضي في نفس البلد الذي وقعت فيه الجريمة أو المعاملة.

وإذا اشترى دانماركي من نرويجي في إيطاليا، أو جنى سويسري على سويدي في كوريا، فالمرجع في التحقيق والجزاء في أي دولة من الدول الثلاث مثلاً.

ثم يأتي الكلام في أنه لو حاربت دولة دولاً متعددة اعتداءً وانهزمت المعتدية، فاللازم أن يقرر الدول المعتدى عليها كيفية محاكمة رؤوس الجناة ومجرمي الحرب، كما وقع مثل ذلك في حرب ألمانيا لعدة دول.

كما أنه يأتي الكلام في أنه إذا كان هنالك لجنة من العصاة عملوا تخريباً وإفساداً بالنسبة إلى أفراد، وكان الجناة من دول متعددة، وكذلك الضحايا من دول متعددة ماذا يكون الحكم.

ثم المسألة ليست مجرد مسألة الحقوق، أي حق ورثة المقتول على القاتل، أو حق المعتدى عليه على المعتدي أو ما أشبه ذلك، بل هناك حق سيادة الدولة التي وقع الاعتداء فيها، سواء كانت دولة أحد الطرفين أو الأطراف، أو دولة أخرى، فيكون هناك حقان، حق الفرد المعتدى عليه، وحق الدولة المعتدى فيها.

ولعل مقتضى القواعد العامة للحقوق الفطرية أن يجعل الأمر مهايا، بأن تجعل الحقوق مرة لهذه الدولة ومرة لتلك الدولة فيما إذا كان طرف القضية دولتين فقط، فالقضاء والجزاء وقوانين البيع ونحوه تارة لهذه الدولة وتارة لتلك، مثلاً في سوريا ولبنان إذا قتل سوري لبنانياً أو

بالعكس فمرة تلجأ إلى قانون سوريا وأخرى إلى قانون لبنان في الجزاء.

كما أن المرجع القضائي في التنازع بين البائع والمشتري تارة سوريا وأخرى لبنان، وهكذا في الزواج بين زوج من هذه الدولة وزوجة من دولة أخرى يكون المرجع القيود والشروط تارة لبنانياً وأخرى سورياً.

وإذا وقعت القضية بين ثلاث دول، فالحق بين الفردين تابع لدولتيهما بالمهاياة كالسابق، أما بالنسبة إلى الدولة الثالثة فالقاضي إذا روجع إليه اتبع قانون الدولتين، هذه الدولة تارة وتلك أخرى، والجريمة إذا وقعت في دولة ثالثة فاللازم على دولة المجرم تحمل تبعية انتهاك فرد منها حق دولة محترمة وقع فيها الانتهاك.

((من مصاديق القرعة))

ثم إنه يصح للدولتين أو الدول الثلاث إذا لم يكن لهم قوانين بهذه الشؤون ولم يريدوا المهاياة التي ذكرناها، أن يقرروا بينهم القرعة، مثلاً إذا وقعت جريمة من إيطالي على إسباني هل يقضي في هذا البلد أو ذاك، أو يؤخذ بقانون الجريمة في هذا البلد أو ذاك، فالقرعة.

وهكذا إذا وقع عقد بين رجل من دولة وامرأة من دولة يقترع في الأخذ بحقوق أيتهما في إجراء مراسيم الزواج ومزاياه وخصوصياته، وكذلك الأمر في البيع والشراء والرهن والإجارة والمضاربة وغيرها.

من غير فرق بين الشؤون الجزائية أو القضائية أو سائر الشؤون والتي يعبر عنها بالحقوق المدنية، ومن غير فرق بين أن تكون هناك دولتان أو ثلاث دول على ما تقدمت الأمثلة فيها.

هذا في غير الدولة الإسلامية، وإلاّ فشورى الفقهاء هو المرجع في الأمر.

((إشكال عام على القرعة))

ثم هنا سؤال في أصل القرعة في أي مكان كان، وهو أنه لماذا العقلاء يلتجؤون إلى قانون غير عاقل، فكما أنه ليس من الصحيح التجاء العقلاء إلى غير العقلاء فأولى أن لا يلتجؤوا إلى قرعة جامدة غير عاقلة،

فإنا نرى تقبيح العقل رجوع العالم إلى الإنسان الجاهل فكيف بمثل هذا الشيء.

والجواب: إنه ليس رجوعاً من العقلاء إلى غير العقلاء، بل هو عبارة عن تباني العقلاء لعدم إعطاء الامتياز إلى هذا الطرف أو هذا الطرف اعتباطاً، حيث إن الرجوع إلى هذا الطرف أو هذا الطرف بدون امتياز ترجيح من غير مرجح، فالالتجاء إلى عمل عقلائي هو عبارة عن الفرار عن إعطاء الامتياز من غير مبرر، إلى طريقة ليس فيها إعطاء الامتياز.

((المهاياة ومصاديقها))

ثم المهاياة يمكن أن يحدد بالأفراد أو بالمال أو بالزمان أو بالوحدة العملية.

مثلاً بالنسبة إلى الأفراد يقرر سوريا ولبنان أن زيداً اللبناني إذا عامل مع عمرو السوري فاللازم أن يعامل خالد السوري مع بكر اللبناني، هذا بالنسبة إلى الأفراد.

وأما بالنسبة إلى المال فهو مثل أنه يقرر أن لزوم أن تقع المعاملة بين سوري ولبناني بما يعادل كل مرة من أمثال هذا أو بالعكس ألف ليرة، فإذا اشترى سوري من لبناني بضاعة بألفي ليرة في معاملة واحدة فاللازم اشتراء لبناني من سوري في عكسه ما قيمتة ألفا ليرة في دفعة واحدة أو دفعات متعددة.

وأما بالنسبة إلى الزمان فمثل أنه إذا أقام بريطاني في أمريكا عشر سنوات لزم العكس بأن يقيم أمريكي في بريطانيا عشر سنوات، أو يقيم أمريكيان في بريطانيا كل واحد منهم خمس سنوات، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وأما بالنسبة إلى الوحدة العملية فهو كأن تكون معاملة في قبال معاملة، من غير نظر إلى مبلغ المال.

والغرض مما ذكرناه في هذا المبحث مجرد الإلماع لا التفصيل، وإلاّ فالتفصيل بحاجة إلى بحث طويل.

((الحقوق بين المسلمين وغيرهم))

أما الحقوق بين المسلمين وغير المسلمين فيما إذا كانت هناك دولة إسلامية صحيحة مجبورة على أن تعاهد البلاد غير الإسلامية، فهو على أقسام:

الأول: أن يكون قانونهم كقانوننا، ولا إشكال سواء في الحقوق القضائية أو الجزائية أو ما يصطلح عليه بالمدنية أو غيرها، وحتى في بناء المسجد والكنيسة، بأن أردنا أن نبني مسجداً في بلادهم وهم اشترطوا بناء الكنيسة في بلادنا، إن لم يكن ضرر على المسلمين في بناء الكنيسة، كما إذ اشترطوا في بنائنا المسجد في الأحياء الإسلامية في بلادهم، وبناء الكنيسة في الأحياء المسيحية في بلادنا، وحتى لو لم نقل بالانصراف جازت المقابلة بالمثل إذا كان بناء المسجد أهم من حرمة بناء الكنيسة أو مساو له حيث لا تبقى الحرمة.

ومثل هذا الكلام يأتي في تأسيس الأحزاب، بأن نكون حزباً إسلامياً في بلادهم في قبال تكوينهم حزباً مسيحياً في بلادنا، وكذلك دور النشر ونصب الإذاعة والتلفزيون، وإخراج الجرائد والمجلات في بلادنا مقابل عمل مثل ذلك لنا في بلادهم، حيث يجب أن يوازن الأمرين فنأخذ بالأهم لمصلحة الإسلام والمسلمين، وتشخيصة بيد شورى الفقهاء، وإن كانا متساويين شرعاً جاز كل من المقابلة بالمثل والترك، بخلاف ما إذا كان أحدهما أهم إلى حد المنع من النقيض حيث يقدم الأهم لزوماً.

الثاني: لم يكن قانونهم كقانوننا، ولكننا نتمكن من إنفاذ قانوننا في بلادهم، مثل أب وابن مسلمان، الأب ساكن في بلاد الإسلام والابن ساكن في بلادهم، وقد قتل الأب الابن مما لا يقابل بالمثل في الإسلام، وكان قانونهم قتل ورثة الابن للأب، لكن قوتنا تمنع من تنفيذهم قانونهم،

ولا إشكال في هذا الحال، لأن المنفذ قانون الإسلام لا قانون بلادهم، فلا بأس بتبادل الحقوق بهذا المعنى.

الثالث: أن لا نتمكن من تنفيذ قانوننا في بلادهم، وقانون بلادهم مخالف للإسلام، مثلاً قانونهم إذا تزوج المسلم منهم وهم أهل كتاب فلهم أن يتزوجوا من المسلمين، فإنه يجب على الدولة الإسلامية المنع من التزويج منهم حتى لا نضطر إلى إعطائهم البنت المسلمة.

وكذلك إذا قالوا إذا تزوجتم في بلدكم بالمسيحية في المسجد، نتزوج في بلادنا في الكنيسة إذا كان مثل ذلك التزوج حراماً للمسلم تكليفاً أو وضعاً، أو إذا طلقتم في بلدكم البنت التابعة لنا قانوناً نطلق في بلادنا البنت التابعة لكم، وكان طلاقهم خلاف موازين الإسلام، إلى غير ذلك.

ثم إذا اضطررنا إلى اتباع قانونهم فإذا كانت له آثار غير مشروعة فاللازم ترتيب الأثر المشروع فقط، مثلاً لو اضطررنا إلى تصديق نكاحهم وليس بنكاح عندنا، أو طلاقهم وليس بطلاق مشروع عندنا، أو ما أشبه ذلك، فاللازم أن لا نرتب أثر النكاح ولا أثر الطلاق إلى غير ذلك.

بقي شيء، وهو أنه إذا كانت دولتان إسلاميتان إحداهما تلتزم بأحكام الإسلام، والأخرى كدول المسلمين هذا اليوم يلتزمون بقوانين الشرق والغرب، فالمعاهدات بينهما بالنسبة إلى الحقوق يكون مثل المعاهدات بين الدولة الإسلامية ودولة غير إسلامية على ما تقدم الكلام فيه.

((الحقوق المقارنة))

(مسألة): في الحقوق المقارنة، حيث إن الدنيا أصبحت بواسطة وسائل الاتصال من المواصلات والأقمار ووسائل الإعلام وغيرها كالبلد الواحد، احتاج الأمر إلى معرفة كل بلد يريد التقدم بل البقاء على موازينه وأسسه، أن يعرف أحوال البلاد الأخر في كل شيء، وبالأخص في الحقوق، فإن فائدة المعرفة:

((أخذنا بالأحسن))

أولاً: الأخذ بالأحسن، ونحن وإن لم يكن لنا وضع القوانين إلاّ أنه يكفي في تطبيق الصغريات على الكبريات اتباع الأفضل، كالأفضل في مثل الكشف عن الجريمة والحيلولة دون وقوعها بواسطة الوسائل الحديثة، وكذلك تنظيم شؤون المرور والشرطة والنجدة والمستشفيات والمعاهد والدوائر وغيرها وكيفية صنع الأسلحة وما إلى ذلك.

أما بالنسبة إلى غير الدولة الإسلامية فإن الفائدة في وضع أصل الحقوق، بالإضافة إلى تطبيقها أيضاً.

((أخذهم بالأحسن))

ثانياً: أخذهم بالأحسن الذي عندنا، فإنه لا شك أن الحريات عندنا أحسن من الحريات عندهم كماً وكيفاً، والموازين الإنسانية والأخلاق الفاضلة عندنا أحسن مما عندهم، وبساطة السلطة وقلة الموظفين والعدل والمساواة في موضع المساواة عندنا أحسن مما عندهم، وعدم استعمار الدولة للشعوب عندنا وليس عندهم، وتوزيع الثروة عندنا بحيث لا يبقى فقير ولا غني من الحرام عندنا وليس عندهم.

((نموذج من أخطاء الغرب الاقتصادية))

ولا بأس أن نشير هنا إلى كلمة موجزة حول هذا الأمر الأخير، حيث إن كثيراً من عقلاء الغربيين هم أيضاً خلاف الاستعمار وتمركز الثروة، بحيث يجعل من الأغنياء أغنياء متطرفين، ويجعل من كثير من الناس فقراء لا يجدون حتى الأكل وسائر أوليات الحياة، فهذا الإلماع يظهر أن حكوماتهم كيف جنوا على البشرية

لعلهم يرجعون عن السدور في الظلام، كما يظهر للمسلمين ومن إليهم من العالم الثالث كيف يجب تجنب هذه المشكلة.

ففي كتاب المديونية (للدكتور رزق الله هيلان): لقد بلغت المديونية بحسب تقرير أخير أواسط ١٩٨٦ ألف وتسعمائة وستة وثمانين لصندوق النقد الدولي ثمانية وثلاثين مليار دولار ونصف مليار، وهذا الرقم يضع مصر في المرتبة الرابعة أو الخامسة بين الدول الأكثر مديونية بعد البرازيل مائة مليار ونيف، والمكسيك نحو مائة مليار، والأرجنتين نحو اثنين وخمسين ملياراً، وكوريا الجنوبية نحو خمسة وأربعين ملياراً.

يقول التقرير إن خدمة هذا الجبل من الديون بلغت أربعة آلاف وثلثمائة ملايين دولار في منتصف عام ١٩٨٦، وتتكون الديون كالتالي:

أربعة آلاف وثمانمائة مليون قروض قصيرة الأجل، ثمانية آلاف وستمائة مليون تسهيلات موردين، عشرون ألف مليون قروض ثنائية بين الحكومة المصرية وحكومات أجنبية، خمسة آلاف مليون قروض متعددة الأطراف، منظمات دولية والديون العسكرية الأمريكية أربعة آلاف وخمسائة مليون دولار.

وينتقد التقرير بشدة سياسية الحكومة المصرية في معاجلة الأمور وتأخرها عند تنفيذ إجراءات الصندوق مشيراً إلى أن مصر على وشك أزمة مالية طاحنة عواقبها وخيمة، وقال الكتاب نفسه بتاريخ ٢٣\ ٦\ ١٩٨٦.

نشرت جريدة كويتية تحقيقاً حول الأموال المصرية المهربة للخارج، جاء فيه ما يلي:

ذكر محمد حسنين هيكل أنه اطلع على تقرير وضعته إحدى المؤسسات المالية الأمريكية يفيد بأن حجم الودائع الخاصة للمصريين في بنوك خارج مصر تقدر بخمسة وأربعين مليار دولار، وقد أثار هذا التصريح نقاشاً حاداً في مجلس الشعب المصري، قال علوي

حافظ النائب الوفدي: إن مصر نهبت بواسطة مائتين وخمسين ألف مليونير، وأن هؤلاء يتهربون من الضرائب ولا يسهمون في التنمية، وأنهم هربوا إلى الخارج مائة وعشرين مليار دولار بحسب أحد التقارير المالية الأجنبية.

وصدّق (كمال حسن علي) رئيس الوزراء ووزير الخارجية سابقاً سنة ألف وتسعمائة وثمانين إلى ألف وتسعمائة وخمس وثمانين على هذا الكلام قائلاً:

هنالك تقارير تقول أن مدخرات المصريين في الخارج تقدر بنحو مائة وعشرين مليار دولار، وسأتواضع وأقول إنها ثمانون مليار دولار، وأفاد (الدكتور إسماعيل عبد الله) وزير التخطيط سابقاً: أن أموال المصريين التي أودعت في الخارج عام ألف وتسعمائة وخمسة وسبعين وبعده السلطات المصرية كمعونات وهبات وجزء من تحولات العاملين في الخارج خلال الفترة ألف وتسعمائة وثلاثة وسبعين إلى ألف وتسعمائة وثمانية وسبعين، وأكد (الدكتور الفونس عزيز) عضو معهد التخطيط القومي الرقم أربعين ملياراً أيضاً، انتهى.

ولا يخفى أن أمثال هذه الأرقام المخيفة مذكورة في غالب بلاد العالم الثالث.

((من أسباب سرقة الثروات في بلادنا))

والسبب لهذا أولاً: هو وقوف البلاد الكبار دون استثمار العالم الثالث موارده المادية والمعنوية، حيث إنهم بسبب عملائهم يجعلون الأراضي يباساً، والبلاد خراباً، والأمية متفشية، والعقول المفكرة مجمدة أو هاربة.

ثانياً: تفشي البطالة والكسل مما تصنعه البلاد الكبار في بلاد العالم الثالث بألف وسيلة ووسيلة.

ثالثاً: إغراقهم هذه البلاد في الحرب الأهلية بما تأتي الحرب من

الخراب والدمار والإفلاس، ففي وقت واحد منذ أكثر من عشر سنوات حرب في لبنان، وحرب في إيران والعراق، وحرب في أفغان، وحرب في فلسطين، وحرب في أرتريا، وحرب في بيلي ساربو، إلى غير ذلك.

رابعاً: إغراق بلاد العالم الثالث بتضخم الجهاز الحكومي والجهاز الدبلوماسي من ناحية الكم والكيف.

خامساً: استمرار إعطاء القروض بما فوائدها تزاد عاماً بعد عام.

سادساً: سحب أموال هذه البلاد كبلاد الخليج وغيرها إلى بنوكهم ومعاملهم، حتى يستفيدوا هم من هذه الأموال ويبقى شعوب هذه البلاد محتاجة حتى إلى لقمة العيش.

ولو كانت هناك محكمة دولية منصفة لحكمت بأن دول العالم الثالث المديونة مئات المليارات هي صاحبة الحق، وإنما تطلب هذه البلاد المتأخرة البلاد الصناعية المتقدمة ألوف المليارات لا أنها ليست مديونة فحسب، فإن الاحتيال في سلب الأموال وتهيئة الأجواء الإكراهية والاضطرارية يجعل من المحتالين مجرمين ومديونين لا من الذين جرفتهم الحيل ووقعوا في الإكراه والاضطرار.

((الاطلاع على سائر القوانين الحقوقية))

وعلى أي حال، فلنرجع إلى مطلب الكتاب، وهو لزوم الاطلاع على القوانين الحقوقية للآخرين، فقد ذكرنا أن للاطلاع فوائد.

أولاً: أخذنا بالأحسن مما عندهم تطبيقاً.

وثانياً: أخذهم بالأحسن مما عندنا حكماً وموضوعاً.

وثالثاً: قد عرفت في المسألة السابقة أن اللازم على الدول التي بينها علاقات دبلوماسية إعمال قواعد الدول الخارجية، وذلك ما لا يمكن

إلا بالاطلاع على حقوقهم حتى يعرف قدر المنافاة بين حقوقنا وحقوقهم، وأي حق من حقوقهم لا ينافي الأخلاق والدين والعادات والتقاليد عندنا، وأن أي حق من حقوقهم ينافي المذكورات، حتى لا يكون مانع عن إجراء الحق المسموح ويمتنع عن إجراء الحق الممنوع.

رابعاً: إن التجارة الخارجية المتعارفة بين الدول بحاجة إلى معرفة التجار الذين هم طرف تلك التجارات، كيف يتمكنون من إبرام العقود والمعاملات معهم، حتى إذا وقعت مشكلة يتمكنون من التقاضي إلى محاكم الدولة لإنقاذ حقوقهم ورفع الغبن عن أنفسهم.

خامساً: لنعرف كيف نتمكن أن نستثمر أموالنا في بلادهم، وكيف يتمكنون هم بالمقابل استثمار أموالهم فيما لا يكون ضاراً علينا في بلادنا، فإن الجهل بالإضافة إلى عمالة حكام بلاد العالم الثالث لأولئك، أوجب عدم تكافؤ الفرص، فالأجانب رابحون استثمرنا في بلادهم أو استثمروا هم في بلادنا، ونحن دائماً خاسرون على كلا التقديرين.

((أنواع الحقوق في البلاد))

وعلى أي حال، فقد قسم جملة من علماء الحقوق، الذين قارنوا بين الحقوق في مختلف البلاد، حقوق البلاد إلى خمسة أقسام، ذكروا أن بينها فروقاً جوهرية، نشأت من اختلاف المنابع لتلك الحقوق.

((١: الحقوق في الإسلام))

١: الحقوق في الإسلام، فإن هذه الحقوق موضوعاتها تؤخذ من العرف، وأحكامها تؤخذ من شريعة الإسلام.

أما الموضوعات فهي على قسمين:

((الموضوعات العرضية))

الأول: الموضوعات العرضية، بأن يكون الإنسان مخيراً في أن يدخل نفسه في هذا الموضوع أو في ذلك الموضوع، ولكل موضوع حق يخالف الحق في الموضوع الآخر، مثلاً للإنسان أن يتزوج أو يطلق أو يبقى

أعزب، فإذا تزوج فعليه حقوق الزوجة، أو إذا تزوجت فعليها حقوق الزوج، وإذا بقي أعزب أو طلق أو طلقت خلعاً مثلاً لم يكن الحق، أو يخرج عن الحق.

وكذلك يختار بين أن يعامل أو لا يعامل، فإذا لم يعامل لا حق له ولا عليه، أما إذا عامل بالبيع والشراء أو الرهن أو الإجارة أو المضاربة أو غير ذلك كانت له حقوق وعليه حقوق.

كما أن الأمر كذلك في العبادات فالإنسان مخير أن يسافر ويقصر ويفطر، أو يقيم فيتم ويصوم.

((الموضوعات الطولية))

الثاني: الموضوعات الطولية، وذلك حيث لا يجوز للإنسان أن يخرج نفسه عن الموضوع الأولي إلى الثانوي.

نعم إذا أخرج نفسه كان له حقوق وأحكام الموضوع الثانوي، كالاختيار والاضطرار، فإنه لا يجوز للإنسان مثلاً أن يضطر نفسه حتى يجوز له أحكام الأضطرار، مثل أنه يذهب إلى مسافة بعيدة عن البلد حيث لا ماء ولا كلاء فيضطر لحفظ نفسه عن الهلاك بشرب الخمر أو أكل الميتة، حيث له الحق حينئذ، فإنه وإن كان معاقباً إذا صنع الاضطرار اختياراً، لكن الحكم التكليفي بالجواز للشرب والأكل يترتب عليه، نعم إذا لم يكن اضطراره اختيارياً لم يكن معاقباً.

هذا من ناحية الموضوع.

((الحقوق من ناحية الحكم))

أما من ناحية الحكم، فالفقهاء يهتمون لأن يعرفوا كلام الشارع في الحقوق، حيث إن الإسلام بين أن حق التشريع لله سبحانه وحده، قال تعالى ﴿إن الحكم إلاّ لله﴾[1]، إلى غيرها من الآيات والروايات بهذا الشأن.

والشارع بين كل الأحكام والحقوق إما بصفتها الخاصة الصريحة والظاهرة، أو بصيغتها العامة التي يمكن الرجوع إليها عند عدم النص الخاص الظاهر، سواء بينها بالقواعد الفقهية الكلية مثل «الناس مسلطون على أموالهم»[2]، أو بالأصول العملية التي هي عبارة

---

(١) سورة الأنعام: ٥٧، سورة يوسف: ٤٠ و٦٧،

(٢) غوالي اللئالي: ج١ ص٢٢٢.

عن الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير على ما ذكروها في الكتب الأصولية.

((الحقوق ومصادر الأحكام))

والمرجع في الأحكام هو (الكتاب الحكيم)، والمعروف عندنا أنه لم ينقص منه شيء ولم يزد عليه شيء، ولم يتقدم ولم يتأخر منه شيء، فهو كما قرره الرسول (صلى الله عليه وآله) وقد جمعه هو بنفسه، أما التاريخ الذي يدل على أنه جمع بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) فهو تاريخ منظور فيه، كما ذكرنا تفصيله في كتاب (الفقه حول القرآن الحكيم) وغيره[1].

هذا بالنسبة إلى الكتاب.

و(السنة المطهرة) عبارة عن قول المعصومين الأربعة عشر (عليهم السلام) وفعلهم وتقريرهم، بل يتعدى ذلك إلى ما لو عرفنا أحكام وحقوق الأنبياء السابقين (صلوات الله عليهم أجمعين) ولم ينسخ ذلك الحكم في الإسلام مما يقتضي الاستصحاب بقاءه، هذا عند الشيعة.

أما عند السنة فهم يرون المصدر الكتاب الحكيم وقول الرسول (صلى الله عليه وآله) أو فعله أو تقريره، وكذلك سائر الأنبياء (عليهم السلام)، نعم هم يضيفون على ذلك قول الأصحاب باعتبار أنهم يروون عن الرسول (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، وإن كان هذا الحديث مناقش فيه عندنا مما ليس الكلام في تفصيله الآن.

ثم كلا السنة والشيعة يعتمدان (الإجماع) و(العقل) أيضاً، وإن اختلف مدرك حجية الإجماع عند الشيعة عن مدرك حجيته عند السنة.

أما العقل فالشيعة يرون حجيته إذا كان حكمه في سلسلة العلل، بأن أدرك الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة التي هي معيار جعل الأحكام على رأي العدلية من الشيعة والمعتزلة، والسنة غالباً يرون حجيته من أكثر من ذلك أي حتى من باب القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها، نعم الشيعة يقولون فيما إذا فهم الملاك المساوي أو الأولوي من النص حيث إنه وإن كان نوعاً من القياس إلاّ

---

(١) انظر كتاب (متى جمع القرآن) للإمام الشيرازي رحمه الله.

أنهم لا يسمونه بالقياس، فإن المنصرف عند الشيعة من القياس غير ما عليه الملاك القطعي المساوي أو الأولوي.

((آيات الأحكام))

ثم إن المشهور أن آيات الكتاب المتعرضة للأحكام والحقوق هي خمسمائة، وقد جمعها جملة من الفقهاء في كتب خاصة من أهمها: (كنز العرفان في فقه القرآن) تأليف الفاضل المقداد، و(آيات الأحكام) للمقدس الأردبيلي، و(آيات الأحكام) للجزائري، لكن ناقشها جماعة من الفقهاء في انحصار آيات الأحكام والحقوق في الخمسمائة المذكورة.

وعلى أي حال، ربما أورد بعضهم أنه كيف تعرض الفقهاء لهذه الآيات الخمسمائة و لم يتعرضوا لسائر الآيات الكونية والطبيعية التي امتلأ القرآن الحكيم بها، وهي فوق آيات الأحكام في العدد.

والجواب: إن شأن الفقيه ليس إلاّ الأحكام، كما هو شأن عالم الحقوق في الغرب والشرق، ولا يطلب من علماء الحقوق التعرض للفيزياء أو العلوم الطبيعية أو ما أشبه ذلك، نعم كثرة كبيرة من علماء المسلمين تعرضوا لسائر الآيات الكونية سواء في تفاسيرهم أو كتبهم المتعرضة لتلك الشؤون، كالشيخين الطوسي ونصير الدين، وابن سينا والعلامة الحلي والبهائي والمجلسي والرازي والزمخشري وغيرهم.

ثم إن الفقهاء بالنسبة إلى العقل قالوا: بأن الأدلة العقلية قد تكون أدلة تعطي الحكم بدون ضميمة الشرع، ويسمى هذا القسم بالمستقلات العقلية، وقد تعطي الحكم بضميمة الشرع، كوجوب المقدمة والمفهوم للموافق والمخالف ومباحث الضد وما أشبه ذلك، ويسمى ذلك بالاستلزامات العقلية للأحكام الشرعية.

ومن طالع كتاب الرسائل أو التقريرات للشيخ المرتضى، أو الكفاية للآخوند، أو القوانين والفصول أو هداية المسترشدين أو تقريرات النائيني أو الأصفهاني أو العراقي في الأصول (رحمهم الله) يرى الشيء

الكثير من الأمور العقلية التي لها مدخلية في الأحكام والحقوق.

((الجانب الثابت والمتطور في الحقوق))

ولا يخفى أن للحقوق في الإسلام جانباً ثابتاً وجانباً متطوراً، فالجانب الثابت لا يمكن تغييره، أما الجانب المتطور فهو الذي يماشي كل عصر، وبذلك يكون الإسلام قد كفل لنفسه البقاء الأبدي، وعلى ذلك ورد «حلال محمد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1].

وقد مثلنا سابقاً للحقوق المتغيرة بقوانين النجدة والشرطة والجيش والمعاهد والمستشفيات والمطارات والمعامل والمواصلات والمرور والدوائر والإدارات وما أشبه مما تتغير الموضوعات فيها فيتغير الحكم تبعاً لتغير الموضوع.

وعلى أي حال، فالحقوق في الإسلام مصدرها تلك الأدلة الأربعة من الكتاب العزيز والسنة المطهرة وإجماع علماء المسلمين والعقل.

((٢: الحقوق في الغرب))

٢: الحقوق في انكلترا وأمريكا، وهذه القوانين الحقوقية جارية في بريطانيا وفي أمريكا، وفي كندا باستثناء ولاية كبك، وإيرلندة الشمالية واستراليا وجزائر آنتيل البريطانية، فإن هذه البلاد مجموعة لها حقوق على طرز واحد، وإن كان بينها بعض الاختلافات الجزئية.

والمبنى الحقوقي لهذه البلاد هو بعض دين المسيح (عليه السلام) والأمور الأخلاقية والقواعد الأساسية التاريخية التي تحترم حريات الأفراد والعائلة والملكية الخاصة، وكذلك القواعد المتوارثة عن الرومان واليونان القديمة، وقد أضافوا على ذلك كله في المباني الحقوقية الاحتياجات الاجتماعية المعاصرة.

((٣: الحقوق عند الشيوعيين))

٣: الحقوق عند الشيوعيين في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية وكوبا وما أشبه.

ومنشأ هذه الحقوق كتب ماركس وإنجلز كالبيان الشيوعي ورأس المال وما أشبه، مخلوطاً بشيء من الحقوق عند الغربيين، وأساس الشيوعية عبارة عن خمس لاءات، وهي عبارة عن (لا دين)، (لا

---

(١) انظر الكافي: ج١ ص٥٨.

أخلاق)، (لا عائلة)، (لا حرية)، (لا ملكية فردية).

وعلى هذا فالحقوق مبنية على دكتاتورية طبقة العمال والفلاحين والوصول بالشعب إلى كامل الشيوعية بتقسيم المال بين الناس، وكذلك حق كل الرجال في كل النساء، وأن الدولة كل شيء، وإنما الفرد كآلة بسيطة في معمل كبير، والحكومة حزبية بالحزب الواحد، والفصل بين القوى الثلاث التشريعية والقضائية أيضاً لا يكون إلاّ انتصاباً، ولا معارضة بل عدة أفراد دون الأصابع يوجهون الدولة والشعب في كل الأمور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقضائية والإعلامية وغيرها، هذا هو مبنى الحقوق عندهم.

لكن لا يخفى أنه حدثت تغييرات مهمة، سواء في العالم الرأسمالي الغربي أو في العالم الشيوعي الشرقي، فقد مالت الرأسمالية إلى نوع من الاشتراكية، كما مالت الشيوعية إلى نوع من الرأسمالية، كما يجدها الإنسان في الكتب المفصلة المعنية بهذا الشأن، فقد مالت البلاد الشيوعية إلى إعطاء شيء من الملكية الخاصة وإلى حماية قليلة من العائلة وإلى إعطاء حريات ضئيلة إلى الفرد، كما مالت البلاد الرأسمالية إلى تأميم بعض الصنائع الثقلية وحماية المستأجر من المؤجر، ووضعوا بعض القوانين المحددة لإطلاق المالك في الزراعة، مما يعود شيء منه إلى الفلاح.

((٤: الحقوق في أوروبا الغربية))

٤: الحقوق في أوروبا الغربية، وهي عبارة عن تلك البلاد باستثناء بريطانيا والبلاد الشيوعية، ومثل أوروبا الغربية في الحقوق أمريكا اللاتينية.

ومبنى الحقوق في هذه البلاد تشبه مبنى الحقوق في بريطانيا وأمريكا، من بعض دين المسيح (عليه الإسلام) والأخلاقيات والتاريخ الروماني واليوناني، والحريات الفردية والانتخابات الحرة والتفكك بين

القوى الثلاث، والاختلاف إنما هو من جهتين:

الأولى: من جهة أن مبنى الحقوق في أوروبا وأمريكا اللاتينية بالإضافة إلى الذي ذكرناه هي القوانين الموضوعة التي يتبعها القوة التشريعية والقضائية والتنفيذية، بينما مبنى الحقوق في أمريكا وبريطانيا القواعد التي حكم بها القضاء في المحاكم، ولذا يقال إن الحقوق في هذه البلاد عرفي، والمراد عرف المحاكم، فالأصول الحقوقية في بريطانيا وأمريكا لا تنشأ من القانون بل تنشأ من عرف المحاكم، فإذا أردنا أن نعرف الحقوق في بريطانيا وأمريكا لا نحتاج إلى مراجعة القوانين، بل نحتاج إلى مراجعة كيفية عمل القضاة في المحاكم، فإن القضاة هم الذين يحكمون في المعاملات والحقوق والحدود والجنايات والضرائب وغيرها وتتخذها الدولة مرجعاً في أمورها، وإن شئت قلت: في أروربا القضاء ناشئ من القانون، بينما في أمريكا وبريطانيا القانون ناشئ من القضاء.

الجهة الثانية: إن قواعد العدل والإنصاف، كما هم يرونهما هي تعين آراء القضاة والمحاكم، فلا قوانين مدونة في بريطانيا مثلاً حتى يرجع إليها القضاة، بل القضاة هم من المباني السابقة يتخذون منهجاً في الحياة القانونية، والدولة بكلها ترجع إلى ما رأته القضاة، وإن كان بين المحاكم تنسيق لا أن يكون الأمر فوضى حتى أن كل قاض يحكم حسب ما يراه من العدل والإنصاف. بينما البلاد الأوروبية ليست كذلك.

ومن الواضح أنه سواء في بلاد أوروبا أو بريطانيا أو أمريكا ليست قوانين كل البلاد بلون واحد، وإنما تلون كل من قانون هذا البلد أو هذا البلد بالألوان المحلية وإن كان الجامع ما ذكرناه.

((٥: الحقوق في الهند وما أشبه))

٥: الحقوق في الهند والصين واليابان والهند الصينية وما أشبه ذلك، وقد كان مبنى الحقوق في هذه البلاد قبل دخول الإسلام وقبل

الامتزاج بالغربيين واستعمارهم لها الدين البوذي والكونفوشيوسي ونحوهما، بالإضافة إلى بعض الأخلاقيات، ثم بعد دخول الإسلام في الهند واستيلائه على الحكم ودخول الإسلام في الصين وامتزاج المسلمين والبوذيين اتخذت البلاد شيئاً كبيراً من القوانين السابقة والإسلام، وبعد دخول الاستعمار في هذه البلاد كما في الهند والصين، أو المراودة بين الغربيين واليابانيين دخل شيء كبير من قوانين الغرب في هذه البلاد.

نعم أثر الحقوق الإسلامية في اليابان ليس مستقيماً، بل بواسطة الغرب حيث إن جملة من قوانين الإسلام دخلت بلاد الغرب، ولذا يسمى الغربيون المسلمين آباء العلم، ومن الغرب دخلت تلك القوانين اليابان، بينما في الهند والصين دخول القوانين الإسلامية في البلاد مباشرة إما استيلاءً وإما امتزاجاً.

((الدستور والقانون الأساسي))

(مسألة): الدستور الأساسي الذي يضعه بعض الدول الإسلامية لا أنه غير ملزم فحسب، بل هو ضار وخلاف الإسلام والعقل.

أما أنه غير ملزم، فإن الملزم على المسلم هو كلام الفقهاء الذين هم مراجع تقليدهم، حيث إن اللازم:

أولاً: طاعة الله سبحانه وتعالى.

و ثانياً: طاعة الرسول (صلى الله عليه وآله) ثم الامام (عليه السلام) القائم مقامه.

وثالثاً: طاعة نوابهم، سواء نوابهم في حال الحياة والحضور، أو نوابهم في حال الغيبة.

فإذا وضع جماعة قانوناً وإن كان أولئك الجماعة مجتهدين مراجع تقليد للناس، أو كان الوضع بإجازة المجتهد وتوجيهه فإن ذلك القانون إنما يلزم العمل به ما دام بقي أولئك المجتهدون على شرائط التقليد، فإذا فقدوا شرائط التقليد وهم أحياء أو ماتوا فإنه لا اعتبار لذلك القانون.

إن الرجل الغربي يتمكن من وضع القانون لأنه يرى صحة وضع الأكثرية القانون، سواء في الحكم أو في التطبيق، وما دام الأكثرية على ذلك فهو مستند إلى ما يراه لازماً، فإذا فقد القوانين الأكثرية سقطت عن الاعتبار عندهم.

أما الإسلام فإنه لا يرى إلزاماً إلاّ في قول المجتهد المرجع للإنسان، أو أكثرية آراء الفقهاء، لأن دليل الشورى حاكم على أدلة التقليد، وقد ألمعنا إلى ذلك في كتاب (الشورى في الإسلام) وغيره، فلماذا يتبع المسلم القانون الذي ليس له هذا المستند،

وأما أنه خلاف الإسلام، فلأن الإسلام لا يجوز إلزام أحد بشيء

على خلاف إرادته وحريته إلاّ إذا كان الإلزام من مرجع تقليده في الأحكام أو في الموضوعات، فإذا رأى جماعة الإلزام وطبقوا الإلزام بسبب العقاب، كان ذلك خلاف الإسلام مرتين، مرة في الإكراه، ومرة في العقاب لمن خالف.

وأما أنه ضار، فلأن المسلمين لا يعتقدون بالقانون مهما كان واضعه، وبذلك يقع التدافع بين الحكومة المنفذة للقانون وبين الأمة الآبية عن تحمل القانون، ومن الواضح كثرة المفاسد في هذا التضارب مما رأينا آثاره البشعة من ملأ السجون والمعتقلات، والإضرابات والمظاهرات والمحاربة التي تحصل بين الدولة والأمة، مما يسبب ذهاب الأموال والأنفس وهتك الأعراض.

وأما أنه خلاف العقل، فلأن الأحكام لا تتغير، وقد قال (صلى الله عليه وآله): «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»[1]، والمراد بالحلال الأحكام الثلاثة من المباح والمستحب والمكروه، حيث إن كلها حلال إما مطلقاً أو مع ترجيح الفعل ترجيحاً غير مانع عن النقيض أو مع ترجيح الترك كذلك، والمراد بالحرام الحكمان الاقتضائيان الآخران مما يرجح فعله إلى حد المنع عن النقيض فتركه حرام، أو يرجح تركه إلى حد المنع عن النقيض فهو بذاته حرام.

ولعل ذكر الحرام وعدم ذكر الواجب مكانه مع أن كلاً منهما اقتضائي يمكن ذكره مراداً به كلاهما، أن في الواجب جلب المنفعة وفي الحرام دفع المفسدة، والعرف يرون دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة، فالتعبير تماش مع العرف، لا أنه بالدقة يختلف عن ذكر الواجب.

هذا بالنسبة إلى الأحكام، فإنها لا تختلف إلاّ في حالات استثنائية كالضرورة، وهي تقدر

(١) انظر الكافي: ج١ ص٥٨.

بقدرها.

وأما بالنسبة إلى التطبيقات فإنها تتغير في زمان عن زمان، ومكان عن مكان، وشروط عن شروط، ومن المعلوم أن القانون لا يمكن أن يضاد أحكام الله سبحانه، فاللازم أن يكون القانون في التطبيقات، والتطبيق مختلف في حال عن حال، فجعل التطبيق شيئاً جامداً دائماً خلاف موازين العقل، بل اللازم أن يتغير التطبيق حسب الأزمنة والأمكنة المختلفة.

فهل من المعقول أن يوضع قانون قبل عشر سنوات ثم يلزم العمل به بعد عشر سنوات وقد تغير الزمان والشرائط والخصوصيات والمزايا، وكذلك بالنسبة إلى الأمكنة المختلفة، وهل هذا إلاّ جمود وارتجاع.

إذاً فمن يعتقد بالإسلام حكماً لا يتمكن من وضع القانون خلاف الحكم، والتطبيق تابع لتطور الأزمنة فلا يعقل أن يجعل التطبيق ليعمل به مستمراً، وقد ذكرنا سابقاً أن بريطانيا لا قانون أساسي لها.

ومنه يعلم أن غير المسلم لا يحتاج إلى الدستور الأساسي فكيف بالمسلم، نعم الطريقة الإسلامية هي شورى الفقهاء، وهم يستنبطون الأحكام للمقلدين من الأدلة الأربعة المتقدمة، وهناك يكون مجلس شورى يطبقون تلك الأحكام المستنبطة إلى صغريات جزئية هي واجبة العمل، لاستنادها إلى أولئك المراجع، ما دام أولئك المراجع لهم الصلاحية، فإذا فقدوا الصلاحية ولو بالموت وجاء مراجع آخرون ورأوا تطبيقات غير تلك التطبيقات المتقدمة، سقطت قدسية تلك التطبيقات، ولبست التطبيقات الجديدة القدسية التي بسببها تكون واجبة الاتباع.

وعلى هذا فلا واسطة بين الفقهاء والناس في الأحكام، أما في التطبيقات فالواسطة بين الفقهاء والناس هم أعضاء مجلس الأمة الذين يطبقون الكليات على الصغريات الخاصة المطابقة للإسلام من ناحية وللعصر من ناحية، ثم بعد ذلك يأتي دور القوانين التنفيذية

والقضائية، حيث إنهما تنفيذان لتطبيقات مجلس الأمة.

مثلاً الفقيه يستنبط حرمة الإكراه فردياً كان أو أجوائياً، ومجلس الأمة يطبق هذا الحكم على موضوع إكراه أصحاب المعامل العمال للعمل عندهم بأجر قليل إكراهاً أجوائياً، وذلك مثل أن يتحد أصحاب المعامل أن لا يتخذوا العامل بأكثر من دينار واحد، بينما أجرة العامل حسب الموازين دينار ونصف، فإن العامل وإن كان بكل رغبة يعقد الاتفاق مع أصحاب المعمل على أجرة دينار إلاّ أنه في جو إكراهي حيث لا يجد العمل، فإذا لم يرض بذلك يكون عاطلاً لا يتمكن من إدارة أمور نفسه وعائلته، وهذا الإكراه الأجوائي ناشئ من تحالف أصحاب المعامل لأجل سلب العمال حقوقهم الواقعية، فمجلس الأمة يتدخل في تطبيق ما استنبطه الفقهاء من حرمة الإكراه الأجوائي على أولئك المالكين للمعامل، فيمنع القانون مثل هذا التحالف.

وبعد ذلك يأتي دور القوة المجرية ليضع اللوائح المنفذة لذلك المنع القانوني، مثل جعل شورى في كل محل للإشراف على سير المعاقدات بين العمال وأصحاب المعامل. وبعد ذلك يأتي دور القضاء ليعاقب المخالف.

وكذلك يكون حال العكس، بأن يتحالف العمال لعدم العمل إلاّ بأجر أكثر من حقهم العادل، حيث تقف القوتان المجرية والقضائية دون ذلك، لئلا تضر بلاد الإسلام من الإضراب ونحوه، وكذلك الحال إذا اتفق الخبازون مثلاً في رفع سعر الخبز من أربعة فلوس وهو السعر الطبيعي للخبز فرضاً، إلى عشره فلوس وهو سعر إجحافي، فإنه إكراه أجوائي للأمة من اشتراء الأشياء بالثمن الأغلى من ثمنها الواقعي، وحيث حرم الفقهاء الإكراه الأجواني مثلاً وطبقته القوة المقننة على الخبازين نفذ القوة المجرية ذلك بالوقوف دون فعل الخبازين هذا الأمر،

وإذا خالف أحد أحيل إلى القضاء.

وعلى أي حال، فإن للفقهاء ومجلس الأمة ومن أشبه أن يسن الأنظمة التي تتخذ شبه قرار أو لائحة أو قانون حسب ما تقتضيه الحاجة تنفيذاً لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة بسبب الأدلة المطلقة، مثل أدلة (لا ضرر) و(لا حرج) و(لا إكراه) وما أشبه ذلك.

ومن هذا القبيل قوانين تنظيم الشورى التي أمر الله تعالى بها، وقوانين تنظيم المرور في الشوارع العامة والشوارع الخاصة الفرعية، وقوانين الوقاية الصحية، وقوانين الثقافة، وقوانين مقاومة الآفات الزراعية، وتنظيم استعمال مياه الري، وقوانين تنظيم المهن المختلفة كالطب والهندسة والصيدلة، وتحديد الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يزاول هذه الأمور، وقوانين تنظيم الإدارات والمصالح وتحديد اختصاصاتها وسلطات كل منها، وقوانين تنظيم الجيش والشرطة والنجدة، وتحديد الشروط التي يجب توافرها فيمن يلتحق بها، وفي ضباطه وضباط صفه، وقوانين شروط بناء المساكن بما يحقق سلامتها وتوفر الشروط الصحية فيها، حتى لا يتعرض الناس إلى الأمراض والأضرار، والقوانين المتعلقة بالشروط اللازم توفرها في المصانع المختلفة، كل على حسب طبيعة العمل فيها، وقوانين تنظيم المحال العامة، إلى غير ذلك.

وبذلك يكون الجمع بين أدلة (الناس مسلطون) مثلاً، وأدلة (لا ضرر ولا حرج ولا عسر ولا إكراه).

ولذا يجب أن يلاحظ عدم اعتداء (الناس مسلطون) على تلك القواعد، ولا اعتداء تلك على (الناس مسلطون)، ويكون وراء الإجراء الفقيه الواجب اتباعه باعتباره نائب الإمام بقوله (عليه الصلاة والسلام): «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»[1] وغيره.

وبذلك يكسب القانون والإجراء والقضاء قدسية شرعية عند المسلمين، ما دام أولئك الفقهاء المراجع في

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ ص١٤٠ ب١١ ح٣٣٤٢٤.

الحياة وتتوفر فيهم شروط المرجعية واختيار الأمة لهم كما تقدم.

وليس لأحد أن يزعم أن تشريعات تنظيم المرور وما أشبه في هذه الحالة من تشريع الله تعالى عز وجل، وإنما هي من تطبيقنا نحن واجتهادنا في تطبيق الكبريات الكلية على الصغريات الجزئية في الموضوعات تنفيذاً لمقصد عام أمرنا الله سبحانه به وبينه في الكتاب والسنة بالاجتهادات الأولية أو القوانين الثانوية.

((قوانين التطبيقات متغيرة))

وهذه أي قوانين التطبيقات، تتبدل وتتغير حسب ما تقتضيه الحاجة، بتغير وسائل المواصلات في المرور مثلاً، أو بتغير الاجتهادات كما تقدم مثاله، في أن في الزمان الثاني يبدل لزوم الوقوف عند احمرار الضوء إلى لزوم الوقوف عند اخضراره، أو لزوم السير من اليسار بدل السير عن اليمين.

وكذلك قوانين مجلس الشورى هل ينتخب كل مائة ألف نائباً، أو كل خمسين ألف، حتى يكون في المجلس ضعف العدد السابق.

وبهذا تبين أن قوانين المجلس الذي هو قوانين تطبيقية لآراء شورى الفقهاء، وكذلك القوانين التي تضعها القوتان الأخريان التابعة لقوانين المجلس، إنما تكون محترمة وواجبة التنفيذ إذا كانت مستندة إلى فقهاء أحياء مراجع لتقليد الأمة، سواء أسندها أولئك الفقهاء الأحياء ابتداءً أو استدامةً، وإلاّ فالناس إنما هم والقوانين الإسلامية الأولية.

مثلاً قوانين الجندية لا احترام لها إذا لم تتوفر الشروط المذكورة فيها، وإنما الناس أمام واجب حفظ الوطن عن الأجنبي مما هو واجب إسلامي أولي، وكذلك قوانين المرور التي لا تستند إلى الفقهاء الأحياء لا احترام لها، وإنما الناس أمام قانون لا ضرر وما أشبه، إذ وجود مثل تلك القوانين وعدمها سواء، بعد عدم استنادها إلى الفقهاء الأحياء والمراجع، وبعد ما ذكرناه من الميزان في احترام القوانين ووجوب اتباعها، فوجود مجلس الأعيان أو وجود

مجلس (حفظة القانون) أو ما أشبه ذلك منوط بنظر الفقهاء الأحياء المراجع، إن وافقوا عليهما لزم، وإلاّ فلا يلزم، كما أن قيودهما وشروطهما وسائر خصوصياتهما منوطة بذلك.

ولا يخفى أنه لا يحق للفقهاء، كما أنهم أيضاً لا يعطون مثل هذا الحق لأنفسهم، في تشريعات خلاف الإسلام، سواء كان خلاف الإسلام أولياً أو ثانوياً، مثل ما نجده في قوانين مجلس الأمة في بعض البلاد الإسلامية من أن نفوذ القانون إنما يكون بعد انتشارة في الصحيفة الرسمية أو أجهزة الإعلام بعد خمسة عشر يوماً، سواء علم بذلك من خالف القانون أو لم يعلم.

مع وضوح أن مثل ذلك على حسب القانون الشرعي الأول غير صحيح، إذ قبح العقاب بدون وصول البيان من أوليات الشرع والعقل، فكيف يعاقب الريفي الذي ليس أهلاً للاطلاع على القانون الجديد، أو كيف يعاقب الذين هم خارج بلاد الإسلام من الذين لا يطلعون على مثل هذا القانون الجديد في المدة المقررة.

وعليه فاللازم في المخالف أن يؤخذ بموازين الإسلام، من أنه إذا وصله القانون وخالف عوقب، وقوله مسموع مع اليمين في أنه لم يصله القانون، وإذا لم يصله القانون فلا عقاب عليه في غير ما قرره الإسلام على الجاهل من الضمانات ونحوها، فإن من يكسر إناء الغير وإن لم يعرف قانون الإسلام في الضمان، وإن كان عدم معرفته قصوراً لا تقصيراً، ضامن وهكذا، وهذا بحث طويل نكتفي منه بهذا القدر.

ومما تقدم ظهر أن كلاً ممن يقول بعدم جواز أي قانون ولو التطبيقي حتى إذا كان مستنداً إلى فقهاء الشريعة وأنه غير لازم الاتباع، وممن يقول بأن لولي الأمر وضع القوانين مطلقاً، هما في طرفي الإفراط والتفريط، فإن هناك بعض الناس

يعتبرون المسلمين الذين اتبعوا أي قانون بشري من أي نوع كان ولو كان قانوناً تطبيقاً على ما ذكرناه، أنهم على خلاف الإسلام، وعليه فالمسلمون المعاصرون المتبعون يعيشون في جاهلية وكفر عملي وعقائدهم باطلة لا تمت إلى العقيدة الإسلامية بصلة.

((**الفقهاء واستنباط التطبيقات**))

وذلك لوضوح أن لفقهاء المسلمين العدول الذين هم خلفاء الرسول (صلى الله عليه وآله) وضع التنظيمات التي تنظم الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والفكرية والإدارية من حياة المسلمين وفق الشريعة الإسلامية، بل ذلك من أهم الواجبات الشرعية.

أولاً: لحفظ المال والدم والعرض، للمسلمين وغير المسلمين الذين هم يعيشون في بلاد الإسلام ممن احترمهم الإسلام.

وثانياً: للسير بالمسلمين إلى الأمام حتى لا يتسلط عليهم الأعداء، فإن قوله سبحانه: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾[1]، وبعض الآيات والروايات الأخر التي نحن لسنا بصددها الآن، بل ودليل العقل أيضاً يشمل مثل ذلك صراحة أو ملاكاً، بل ذلك من لوازم قول علي (عليه الصلاة والسلام) فيما يرويه سليم بن قيس الهلالي في كتابه، إنه (عليه السلام) قال: «الواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل، ضالاً كان أو مهدياً، أن لا يعملوا عملاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة، يجبي فيئهم ويقيم حجهم وجمعهم ويجبي صدقاتهم»[2] الخبر.

فإن من الواضح أن لازم اختيار الإمام هو إدارته لشؤونهم الدينية والدنيوية على الصلاح والحكمة،

---

(١) سورة الأنفال: ٦٠.

(٢) كتاب سليم بن قيس: ص٧٥٢. ومستدرك الوسائل: ج٦ ص١٤ ب٥ ح٦٣٠٩.

وإلاّ فإذا لم يجب اتباعه في تطبيقاته الإسلامية على الأمة فما فائدة اختياره، فهو مثل أن يقول: اتخذوا فلاناً قاضياً، حيث كان معناه اتباع آرائه القضائية في مختلف الشؤون.

وفي بعض الروايات: «إني جعلته عليكم حاكماً»[1].

وما ذكرناه من شورى الفقهاء لا يختلف فيه السنة والشيعة[2]، إذ كلاهما يرون العلماء خلفاء الرسول (صلى الله عليه وآله) حسب الحديث المنقول عند كليهما عنه (صلى الله عليه وآله)، ولذا قال أحد علماء مصر في كتابه (دعاة لا قضاة): (اعتقاد عامة الناس أن لأولى الأمر حق إصدار القوانين ووضع التنظيمات التي تنظم الجوانب من حياقم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بناءً على نصوص من القرآن الكريم والسنة الشريفة، اعتقاد ليس فيه أيضاً شبهة الكفر والشرك بل هو اعتقاد في أصله حق) انتهى.

كما أن في عكس من تقدم من يرى إطلاق عنان القانون يضعه المقنن كيف شاء.

وحيث قد عرفت مبنى الحقوق في قوانين الإسلام وأن المصدر الأساسي هو هذا: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ويأتي بعد ذلك الاستنباطات الشرعية عند الفقهاء الذين هم مراجع الأمة، ثم بعد ذلك تطبيقات مجلس الشورى، وبعد ذلك يأتي دور اللوائح التي يقررها مجلس القضاء الذي هو أعلى هيئة للقضاء، فإن هذا المجلس يشرف على القضاة وينسق بينهم، أو يقررها القوى التنفيذية التي هي عبارة عن مجلس الوزراء إما مجموعاً أو بأكثرية الآراء، أو كل وزارة وزارة لشؤونها الخاصة.

((الأسلوب الغربي في الدستور))

ولا بأس بالإلماع إلى الأسلوب الغربي في الدستور، ننقله عن بعض القواميس السياسية:

(فالدستور هو أهم وثيقة في الحياة السياسية للمجتمع وفي بنيان الدولة، وهو مجموع القواعد القانونية التي تحدد نظام الحكم وشكل الحكم في الدولة، ولكل دولة دستور، مكتوباً كان أم غير

---

(١) الكافي: ج١ ص٦٧.

(٢) أي بحسب المباني الفقهية.

مكتوب، كما هو الحال في بريطانيا.

((الدساتير المرنة والجامدة))

وتمتاز بعض الدساتير بالمرونة، أي بجواز تعديلها بقانون تصدره الهيئة التشريعية أو الهيئة التنفيذية في الدولة، دون حاجة إل إجراءات معقدة وخاصة، بينما تتصف دساتير أخرى بالجمود، وتعديلها يتطلب إجراءات معقدة مثل استفتاء الشعب أو إجماع مجلس النواب أو أغلبية الثلثين أو الثلاثة الأرباع.

((الدستور ماهيته وتعديله))

ويبين الدستور طبيعة النظام السياسي وهيئات الدولة وسلطاتها ووظائفها وكيفية انبثاقها وحركية تغيرها وعلاقاتها واختصاصاتها فيما بينها، ثم علاقاتها مع المواطنين وحقوق المواطنين وواجباتهم، وهو ضمانة بحريات الأفراد وحقوق الجماعات، ويفترض أن تقوم الهيئة القضائية بحمايته من أي عبث من قبل الهيئات الأخرى. ومن هنا كان استقلال القضاء في الدولة أمراً حيوياً.

أما تعديل الدستور فهو عبارة عن إدخال تغييرات على نصوص المواد التي يتألف منها القانون الأساسي للبلاد والدولة، ولا يتعارض مبدأ التعديل هذا مع قدسية الدساتير وتحريم المساس بها، لأن الشعب الذين هم الأمة هم مصدر السلطات في معظم دساتير العالم المكتوبة، ويحق له بالتالي إجراء تعديلات تجيزها نصوص الدستور ذاته، وتتيح له مسايرة التطور الحياتي المتصاعد، وتختلف الدساتير من حيث درجة صعوبة وشدة الإجراءات التي تتبع تعديلها إلى دساتير مرنة ودساتير جامدة.

١: فالأولى هي التي يمكن تعديل نصوصها اللازمة بتعديل تلك القوانين، والسلطة التشريعية العادية إلى البرلمان تملك بالنسبة لتعديل الدساتير المرنة صلاحيات واسعة، والدستور البريطاني كما ذكروا، مثال للدساتير المرنة، حيث يملك البرلمان البريطاني أن يعدله مثل ما يعدل أي قانون عادي.

٢: أما الدساتير الجامدة فهي التي يتطلب تعديلها إجراءات

أصعب وأشد من إجراءات تعديل القوانين العادية، كاشتراط أن يتم ذلك بأغلبية عددية خاصة في البرلمان، أو اجتماع مجلس البرلمان جميعاً، أو بإجراء استفتاء شعبي.

فالجمود ليس معناه جمود مطلق للمبادئ، ولكن صعوبة التعديل من حيث إجراءاته وهو جمود نسبي.

ولكن قد يكون هناك جمود مطلق، يعني نص الدستور على عدم إمكانية تعديله خلال فترة معينة من تاريخ صدوره، أو على عدم تعديل بعض أحكامه، مثل الشكل الجمهوري أو الملكي للحكم على الإطلاق، وقد أثبت الواقع أن مجرى الأحداث قد يكون أحياناً أقوى من هذه النصوص التي تحرم التعديل.

((الدستور الموقت))

أما الدستور الموقت فهو الدستور الذي تعمل به في ظل الدولة لفترة محددة على سبيل التجربة والاختبار، أو الذي يوضع لمرحلة معينة من تاريخ الأمة إلى عمل إيجاد دستور دائم يعمل به، وغالباً ما صدرت الدساتير الموقتة على أثر الانقلابات السياسية والعسكرية، والتحولات الخطيرة في أنظمة الدول، وذلك حتى يتسنى للسلطة الحاكمة وضع دستور دائم تقره المؤسسات المختصة الصالحة ويكون متناسباً مع آمال الأمة وأمانيها.

((دستورية القوانين))

أما دستورية القوانين، فمعنى ذلك قاعدة نظامية يقصد بها ضرورة مطابقة القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية لنصوص الدستور المكتوب، نظراً لعلو القانون الدستور على غيره من القوانين، وسموه على كل السلطات في الدولة، إذ إنه هو الذي يحدد شكل الدولة ويرسم قواعد الحكم فيها، وينظم السلطات العامة، ويضع الضمانات الأساسية بحقوق الأفراد، فمن ثم إن أي قانون يصدر على خلاف حكم هذا الدستور يعتبر تشريعاً غير دستوري، ومن ثم ىلزم على القضاء الامتناع عن تطبيقه.

والحكم على

دستورية القوانين يكون إما من حيث الشكل، أو من حيث الموضوع، ففي الحالة الأولى يعتبر القانون غير دستوري إذا جاء غير مستوف للإجراءات الشكلية التي يحتمها الدستور، كأن يصدر القانون دون موافقة أحد المجلسين عليه، كأن يوافق أحد المجلسين على صيغة مشروع تختلف في مدلولها عن الصيغة التي أقرها المجلس الآخر، فمن ثم ليس للقاضي أن يطبق مثل هذا القانون.

أما المخالفة من حيث الموضوع فتعني أن يكون حكم القانون مخالفاً لنفس الدستور أو حكم دستوري، كأن يصدر قانون يحد من إحدى الحريات التي كفلها الدستور.

((القضاء ودستورية القانون))

وتختلف الآراء الفقهية في جواز رقابة القضاء على دستورية القوانين، فهناك من يقول بعدم رقابة القضاء لدستورية القوانين، بمعنى أنه لا يجوز لسلطة المحاكم أن تتعرض لبحث دستورية القانون من حيث الشكل والموضوع كلاهما ما دام قد صدر بتوقيع رئيس الدولة، إذ وظيفة القضاة قاصرة على تطبيق القانون دون بحث دستوريته.

وهناك من يقول بالعكس، إذ أن من واجبات القاضي أن يبحث في كل تعارض للقانون الواجب التطبيق ليستعد غيره، فهؤلاء يرون لزوم إبطال القانون لا أن يمتنع فقط عن تطبيقه.

وتختلف الدول في أسلوب رقابة القضاء بدستورية القوانين، فقد يكون ذلك أمام المحاكم العادية، أو يكون أمام محكمة خاصة، أو أمام المحاكم العليا، كمحكمة النقض أو القضاء الإداري، إلاّ أن معظم الدول الحديثة قد أنشأت هيئة خاصة لبحث دستورية القوانين، تعرف بالمحكمة الدستورية أو مجلس الشورى.

أقول قد استدل من قال بعدم صلاحية القضاء عن الإمتناع عن تطبيق الحكم على طبق القانون العادي خلاف الدستور، بأن القانون العادي انبثق عن إرادة الأمة فلا يحق للقضاء خلاف إرادة الأمة بعدم

العمل بالقانون العادي المخالف.

لكن هذا الإستدلال منقوض بأن الدستور أيضاً انبثق عن إرادة الأمة، حيث إن المجلس أو المجلسين هما قد انتخبتهم الأمة بلا واسطة كمجلس الشورى، أو بواسطة كمجلس الأعيان، بل انبثاق المجلسين عن إرادة الأمة أقوى من انبثاق هيئة القضاء، فاللازم عند التعارض العمل بالدستور لا بالقانون العادي.

كما استدلوا أيضاً بأن القاضي مأمور بإجراء القوانين المربوطة به في شؤون القضاء، أما أن القانون حسن أو سيء فليس من شأنه التدخل، وإلاّ لملك كل قاض تفنيد القانون المكلف به إما بعدم إجراء القضاء إطلاقاً، أو بعدم إجرائه على طبق ذلك القانون، وإنما يجريه حسب رأيه الخاص، وكلاهما خلاف النظام وواجب وضع العدالة في موضعها.

ولو ملك القضاة إبطال قوانين الدستور أو القوانين التشريعية أو ما أشبه، كان معنى ذلك عدم الاعتماد على الدستور وعدم استقلال القوى التشريعية عن القضائية.

وأي فرق بين قولكم: لا يتدخل التشريع في القضاء، وبين قولكم: يتدخل القضاء في التشريع، فإذا كان يجوز التدخل يجوز من كلا الجانبين، وإذا لم يكن يجوز التدخل لم يكن يجوز من كلا الجانبين.

لكن في هذا الاستدلال أيضاً ما فيه، فإن القاضي يقع أمام قانونين متناقضين، وقانون الدستور الأولي أقوى من قانون القضاء أو قانون التنفيذ أو قانون التشريع، فاللازم إما أن يحكم بالأقوى، أو يرجئ الأمر حتى يقضي هيئة رفيعة في تقديم أي القانونين.

وهذا الكلام أقرب إلى العقل كما لا يخفي.

((وجوب تساوي الناس أمام القضاء))

بقي شيء نذكره في باب القضاء، وإن كان ذلك جارياً في كل من القوى الثلاث، وهو أنه يجب أن يساوي القضاء بين الناس جميعاً، إلاّ فيما استثناه الشارع، كالمرأة والرجل في بعض الموارد

كالإرث ونحوه، والمسلم والكافر وما أشبه ذلك.

وربما يضطر القانون الإسلامي إلى المساواة في غير المساوي، أو عدم المساواة في المساوي، مثلاً إذا كان مصلحة واضطرار في المعاهدة بين بلد الإسلام وغيرها، وكان أولئك لا يدخلون إلاّ بالتساوي في الدماء ديةً أو قصاصاً مع أن الإسلام لا يرى المساواة، فإنه يقبل الحاكم الإسلامي المساواة بالعنوان الثانوي لا بالعنوان الأولي.

كما أنه لو انعكس بأن كان مسلم عالم من أتباع تلك الدولة غير الإسلامية قتله مسلم أمي من أتباع الدولة الإسلامية، وكانت تلك الدولة حسب المعاهدة بين دولة الإسلام وتلك الدولة تلزم علينا أن ندفع دية القتيل أكثر من الدية المقررة في الشريعة، كما هو الحال الآن في جملة من العالم المسمى بالحر، حيث يزنون الناس بميزان الاقتصاد فمن كان اقتصاده رفيعاً، أو بميزان الاجتماع فمن كانت له مكانة رفيعة في الاجتماع، يأخذون ديته أكثر، وأحياناً أضعاف أضعاف الدية الشرعية، فإن في هذا المقام يعطي الحاكم الإسلامي تلك الدية الرفيعة من بيت المال باستثناء قدر الدية الشرعية التي يعطيها القاتل أو عائلته، فيما إذا كان القتل خطأً أو شبه خطأ، أما إذا كان عمداً فهل يعطي الكل القاتل باعتبار أنه سبب ذلك، أو تعطي الفرق الدولة الإسلامية باعتبار أن القاتل لا يلزمه الشرع فوق قدر ما قرره، احتمالان.

بل الاحتمالان يجريان أيضاً في قتل الخطأ وإن كان لا يبعد الاحتمال الأول، فهو دية شرعية وفوق ذلك باعتبار الأضرار، ولا وجه لإخراجه من بيت المال.

كما أنه لو انعكس، بأن كانت تلك الدولة تأخذ أقل من الدية الشرعية فالتفاوت في كيس القاتل، لا في كيس الحاكم أو بيت المال فيما إذا كان إعطاء القاتل الأقل من باب قانون الإلزام، حيث كان المقتول كافراً لا مسلماً، وإلاّ فاللازم على القاتل أن

يعطي التفاوت أيضاً لورثة المقتول، إذ حكم الحاكم غير الإسلامي لا يغير من الحكم الشرعي الأولي الذي هو الدية الكاملة للمسلم المقتول.

((من شروط قانون الإلزام))

ولا يخفى أن قانون الإلزام إنما يجري فيما إذا لم يعارضه دليل آخر، وإلاّ لم يجر، مثلاً يجري قانون الإلزام في التعصيب، وفي اعطاء المجوسي إرثين، بل احتملنا في (الفقه) جواز عقد المسلم للمجوسي على بنته وأمه وأخته وسائر محارمه، وكذلك بالنسبة إلى اليهودي والنصراني وغيرهما بالنسبة إلى محارمهما[1]، وكذلك يجوز للمسلم أخذ ثمن الخمر والخنزير والمحرمات إذا باعوها هم وأعطونا الثمن هدية أو لدين لنا عليهم أو لمعاملة أو ما أشبه ذلك.

أما إذا كان الإلزام مخالفاً لنص أو إجماع أو عقل أو ضرورة عند المتشرعة حسب المركوز في أذهانهم، فلا مسرح لقاعدة الالزام.

ثم إن الإلزام توسعة لنا لا تضييق علينا، بمعنى أننا لسنا مكلفين بتطبيق أحكام الإسلام عليهم، بل يجوز لنا أن نطبق أحكامهم على أنفسهم، لا أننا مكلفون بتطبيق قاعدة الالزام، فلنا أن نطبق علينا أحكامنا أو أحكامهم حسب رغبتهم، وكأن نأخذ إرث العصبة أو لا نأخذ.

ومثال قضاء الضرورة بعدم الإلزام: أنه لو كان الكفار يرون جواز الزنا واللواط كما هو الحال في بعض بلاد الغرب، فلا يحق للمسلم أن يفتح محل فساد بين الجنسين، أو بين أفراد جنس واحد بالشذوذ، ويكون واسطة تلك الأعمال الشائنة مجاناً أو بأجر، فإن ذلك من المنكرات عند المتشرعة، مما كونه منكراً من مرتكزات أذهانهم.

((روايات المساواة أمام القانون))

وأخيراً ننقل بعض الروايات في تطبيق النبي والوصي (صلوات الله عليهما) المساواة حتى على أنفسهم.

((قصة سوادة))

فقد روي أن سوادة بن قيس قال للنبي (صلى الله عليه وآله) في أيام مرضه بمحضر من الناس، حيث طلب النبي (صلى الله عليه وآله) من الناس أنه إذا كان لأحدهم عليه حق أن يقوم ويأخذ

(١) إن جاز عندهم ذلك، ويحتمل أن يكون المقصود بمحارمهما: ما يحرم عليهما من سائر المحرمات كالخنزير وغير المذكاة.

بحقه، فقال سوادة: يا رسول الله إنك لما أقبلت من الطائف استقبلتك وأنت على ناقتك العضباء وبيدك القضيب الممشوق، فرفعت القضيب وأنت تريد الراحلة فأصاب بطني.

فقبل النبي (صلى الله عليه وآله) أن يقتص منه.

فقال سوادة: اكشف لي عن بطنك يا رسول الله، فكشف عن بطنه.

فقال سوادة: أتأذن لي أن أضع فمي على بطنك، فأذن له، فقال: أعوذ بموضع القصاص من رسول الله (صلى الله عليه وآله) من النار يوم القيامة.

فقال (صلى الله عليه وآله): يا سوادة بن قيس أتعفو أم تقتص.

فقال: بل أعفو يا رسول الله.

فقال (صلى الله عليه وآله): اللهم اعف عن سوادة بن قيس كما عفا عن نبيك محمد (صلى الله عليه وآله)[1].

ولا يخفى أنه لم يكن لسوادة حق القصاص وهو يعترف أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يتعمد ذلك، بل كان له حق الدية على فرض صدق سوادة، وإني أشك في صدقه أيضاً، فلعله اشتبه ضرب غير الرسول له بضرب الرسول (صلى الله عليه وآله) حيث الازدحام في الجيش وما أشبه، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) لا يتعمد الضرب ولا يشتبه.

وعلى كل حال، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) بقبوله القصاص أراد أن يعلم الأمة بتساوي الحاكم والمحكوم حتى في مثل هذا الأمر، كي لا يقولوا إن النبي (صلى الله عليه وآله) ارتفع بنفسه عن المساواة، فلنا أن نرتفع عن المساواة عن الأمة فيما إذا كنا حكاماً.

((استعارة عقد من بيت المال))

وفي حديث: إن إحدى بنات أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) استعارت من أمين بيت المال علي بن رافع عقد لؤلؤ كان فيه عارية مضمونة، فقال له أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): «أتخون المسلمين»، فقال أبو رافع: معاذ الله أن أخون المسلمين، فقال علي (عليه الصلاة والسلام): «فكيف أعرت بنت أمير المؤمنين العقد الذي في بيت مال المسلمين بغير إذني ورضاهم»، فقال أبو رافع: يا أمير المؤمنين إنها

---

(١) راجع مستدرك الوسائل: ج١٨ ص٢٨٧ ب٢٠ ح٢٢٧٧٢.

ابنتك وسألتني أن أعيرها إياه تتزين به، فأعرتها إياه عارية مضمونة مردودة، فضمنته في مالي وعلي أن أرده سليماً إلى موضعه، قال: «فرده من يومك وإياك أن تعود لمثل هذا، فتنالك عقوبتي، ثم أولى لابنتي لو كانت أخذت العقد على غير عارية مضمونة مردودة لكانت إذاً أول هاشمية قطعت يدها في سرقة».

قال: فبلغ مقالته ابنته، فقالت له: يا أمير المؤمنين أنا ابنتك وبضعة منك ومن أحق بلبسه مني، فقال لها أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): «يا بنت علي بن أبي طالب لا تذهبن بنفسك عن الحق، أكل نساء المهاجرين تتزين في هذا العيد بمثل هذا»، قال علي بن رافع فقبضته منها ورددته إلى موضعه[١].

((النجاشي وإجراء الحد عليه))

وفي رواية: النجاشي شرب الخمر فشهد جماعة عند علي (عليه الصلاة والسلام) أنه شرب الخمر، فأخذه علي (عليه السلام) فجلده، فغضب جماعة على علي (عليه السلام) في ذلك، منهم طارق بن عبد الله النهدي، فقال: يا أمير المؤمنين ما كنا نرى أن أهل المعصية والطاعة وأهل الفرقة والجماعة عند ولاة العقل ومعادن الفضل سيان في الجزاء، حتى ما كان من صنيعك بأخي الحارث يعني النجاشي، فأوغرت صدورنا وشتتت أمورنا وحملتنا على الجادة التي كما نرى أن سبيل من ركبها النار.

فقال علي (عليه الصلاة والسلام): «إنها لكبيرة إلاّ على الخاشعين، يا أخا بني نهد، هل هو إلاّ رجل من المسلمين انتهك حرمة من حرمة الله فأقمنا عليه حدها، زكاة له وتطهيراً، يا أخا بني نهد إنه من أتى حداً فأقيم كان كفارته، يا أخا بني نهد إن الله عزوجل يقول في كتابه العظيم ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[٢].

((اليهودي وقصة الدرع))

وفي رواية: إن يهودياً اختلس درعاً من بيت المال، فطلبها علي (عليه السلام) منه، فقال له: أترضى بحاكمك الذي حكمته

(١) انظر تهذيب الأحكام: ج١٠ ص١٥١ ب١٠ ح٣٧.

(٢) سورة المائدة: ٨.

علينا، يعني بذلك شريحاً، فقال علي (عليه الصلاة والسلام): «نعم»، فمضى علي (عليه السلام) في حكومته مع ذلك اليهودي إلى شريح القاضي.

فقال علي (عليه السلام): يا يهودي الدرع درعي و لم أبع و لم أهب.

فقال اليهودي: الدرع لي وفي يدي.

فسأله شريح البينة، حيث إن الإمام (عليه السلام) كان خارجاً واليهودي كان داخلاً، والبينة على الخارج على المشهور.

فقال (عليه الصلاة والسلام) بعد أن طلب منه شريح البينة: هذا قنبر والحسين (عليه السلام) يشهدان لي بذلك.

فقال شريح: شهادة الابن لا تجوز لأبيه، وشهادة العبد لا تجوز لسيدة، وإنهما يجران إليك.

فقال أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): «يا شريح أخطأت من وجوه، أما واحدة فأنا إمامك تدين الله بطاعتي وتعلم أني لا أقول باطلاً، فرددت قولي وأبطلت دعواي، ثم سألتني البينة فشهد عبد وأحد سيدي شباب أهل الجنة فرددت شهادتهما، ثم ادعيت عليهما أنهما يجران إلي أنفسهما».

فلما رأى اليهودي ذلك أسلم، وقال: هذا أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) جاء إلى الحاكم، والحاكم حكم عليه.

ثم قال اليهودي للإمام (عليه السلام): الدرع درعك سقطت يوم صفين من جمل أورق فأخذتها.

إلى غير ذلك مما ليس الكتاب محل تفصيل الكلام فيه.

((القانون وحقوق الأقليات))

ثم إن الأحكام الدستورية التي توضع في مجلس الأمة أو تضعها القوتان الأخريان على ما فصلناه، لا حق في جعلها مطردة حتى تشمل الأقليات الدينية، إلاّ في الأمور التابعة للنظم ونحو ذلك.

فلا حق مثلاً لإحدى القوى الثلاث بسن قانون يحرم الخمر عليهم، أو العبادة في الكنيسة له، أو الزواج بمن يحرم زواجه علينا ويحل في دينهم، إلى غير ذلك من الأحكام التي هم يختلفون عنا.

وقد ذكرنا في (الفقه) أن مثل هذه الأمور الجارية في أهل الكتاب تجري بالنسبة إلى غير أهل الكتاب أيضاً، وناقشنا المشهور في تخير غير أهل الكتاب من

الحاكم الإسلامي بين الإسلام أو السيف.

نعم جعل قوانين المرور والصحة والنجدة والمستشفيات والمعاهد والمطارات وسائر المواصلات بحيث يشمل الجميع حق حتى وعليهم، فلا يحق للذمي أن يقول لا يجري هذا القانون علي لأنه ليس في ديني ذلك.

والحاصل: إن القوى الثلاث يجب عليهم اتباع فتاوى شورى الفقهاء إطارياً، وإن كانوا هم يطبقون تلك الكليات على الصغريات حسب المصلحة، فالإطار من الفتاوى، والتطبيق من القوى الثلاث.

أما غير المسلمين الذين يأتون إلى بلد الإسلام لأجل مهمة، كنصب معمل أو تجارة أو سياحة أو نحو ذلك، فإنما يجري عليهم أحكام غير المسلم مطلقاً، إلاّ فيما رأى الحاكم الإسلامي الصلاح في التوسعة عليهم أو التضييق حسب القوانين الثانوية، فيجعل الحاكم الإسلامي ذلك معاهدة مع دولتهم.

ومنه يعلم حال المسلم من بلد لم يحكمها الإسلام، يأتي إلى بلد يطبق فيه الإسلام، حيث إن القاعدة الأولية جريان أحكام الإسلام كافة عليه، لأنه أخ وله ما للمسلمين وعليه ما عليهم، إلاّ بقدر العناوين الثانوية حسب المعاهدة بين الدولة التي تطبق الإسلام وبين البلد الذي لا يطبقه.

((القوانين غير الإسلامية لا تلزم المسلم))

(مسألة) القوانين التي لا تنتهي إلى الشريعة الإسلامية غير ملزمة على المسلم إطلاقاً، من غير فوق بين الكبريات القانونية أو الصغريات التي وضعتها القوى الثلاث لأجل نظم الحياة، فإن التطبيقات الصغروية لا تكون ملزمة أيضاً، إلاّ إذا أسندها شورى الفقهاء الذين هم مراجع تقليد الناس.

فإذا توفر في القانون هذا الشرط فهو واجب الإتباع، وقد تقدم أنه إذا لم يتوفر هذا الشرط فالمسلم هو والأصول الإسلامية، كما مثلنا بأن قانون المرور لا يلزم اتباعه في غير صورة الاستناد إلى شورى المراجع، إلاّ إذا انطبق عليه قانون «لا ضرر» فإنه واجب الاتباع حتى في بلد الكفار، مما حرم الإسلام إضرارهم.

ثم وجوب الاتباع إنما هو في العزيمة لا في الرخصة، وأما في الرخصة فأطراف القانون لهم الحق في السير داخل الإطار المقرر، مثلاً قانون إعطاء الخمس والزكاة والجزية والخراج مما هي ضريبة إسلامية قانون عزيمة، أما قانون عدم جواز تخلف الزوجين أو المتبايعين عن واجباهما وشروطهما فهي قوانين رخصة على الأغلب، إذ لا يحق للزوج عدم إعطاء حق الزوجة ولا يحق للزوجة عدم إعطاء حق الزوج إلاّ إذا تراضيا بعدم الإعطاء، كأن رضيت الزوجة بعدم إعطاء الزوج النفقة لها أو رضي الزوج بعدم هيئة الزوجة له.

وكذلك إذا رضي البائع بتقسيط الثمن والحال أهما عقدا نقداً، أو رضي المشتري بتأخير تسليم المبيع بينما لم تكن المعاملة مؤجلة.

((القانون والتخيير))

وربما يستشكل بأن ما فائدة القانون في الأمور التي بيد الطرفين إبقاء العقد أو فسخه بالرضا، أو كان الاختيار بيد الطرفين في الرضا بإسقاط الحق، كما تقدم من مثال إسقاط كل من الزوجين حقه عن الآخر، فإن القانون يجب أن يكون أمراً أو نهياً، وإلاّ فالتخيير ليس بقانون.

والجواب: الشريعة كاشفة

عن المفسدة والمصلحة، فإذا لم يكن في شيء مفسدة فهل يجعل القانون على خلاف ذلك، وكذلك إذا لم يكن في شيء مصلحة فإذا لم يرض الزوجان بإسقاط حقهما ففي إسقاط الآخر حقه مفسدة، أما إذا رضي من له الحق فيما له الرضا في الإسقاط فليس ذلك مفسدة.

وهكذا بالنسبة إلى سائر موارد الرضا في العقود والإيقاعات، مثل إسقاط زوج المتعة حقه فيها، إلى غير ذلك.

ولذا الذي ذكرناه من تبعية الحقوق للمصالح والمفاسد، قال الشيخ نصير الدين الطوسي (رحمه الله): (الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية.

والقيد بالشرعية من باب أنها محل الكلام، وإلاّ فالعقلاء أيضاً يوجبون ما يدركون مصلحته، نعم فرق بين الشرع والعقلاء، لأن الشرع لا يشتبه بينما العقلاء معرضون للاشتباه، كما أن ذكر الشيخ (الواجب) فقط من باب المثال، وإلاّ فكل الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية، حتى الحرام والمستحب والمكروه والمباح.

((**العزيمة والرخصة في الحقوق**))

ومما تقدم ظهر أنه ليست العزيمة والرخصة في الحقوق والقوانين خاصاً بالشرائط والخصوصيات، بل جاريتان في أصل انعقاد العقد وعدمه.

مثلاً قد يجب عقد حسب الشرط السابق، فالواجب عليه أو عليهما إجراؤه، وليس كذلك الأمر في العقود العادية، وكذلك إذا وجب بالنذر أو العهد أو اليمين أو أمر الوالد أم ما أشبه ذلك.

وهذا ما عبر عنه بعض الفقهاء بأن العقد ينقسم إلى الأحكام الخمسة.

كما أن بعض الحقوق فريضة كحق الأبوة مما ليس قابلاً للإسقاط، وبعضها رخصة كفعلية إعطاء النفقة لأولاده حيث إنهم يتمكنون من إسقاط هذا الحق من أبيهم.

((**الحق والاستصحاب**))

ولو شك في حق هل أنه عزيمة أو رخصة، فأصالة حاكمية الإرادة أو بقاء الحرية محكمة، لكن ذلك إذا لم يكن الحق سابقاً ثم شككنا في بقائة، فإنه يستصحب بعد تمامية أركان

الاستصحاب، كما أن في عكسه إذا لم يكن حق ثم شككنا في وجوده فالأصل عدمه أيضاً.

فالأول: كما إذا شك في سقوط حق الزوجية في النفقة، لاحتمال موت الزوج أو طلاقه أو ما أشبه ذلك.

والثاني: كما إذا شككنا في حق التأليف.

((فروع في الحقوق))

ولو تعارض حقان فاللازم الجمع بينهما مهما أمكن، كما مثلنا سابقاً في حق العلو والسفل في العمارة.

ولو تزاحم حقان كحقي الغريق، قدم الأهم منهما إن كان بينهما أهم، وإلاّ تخير المكلف بينهما.

ثم إن الحق إذا ثبت، سواء كان فريضة أو رخصة فيما لم يسقطها صاحبها مجاناً أو مصالحة أو بيعاً أو ما أشبه ذلك كل في مورد صحة مثل ذلك، أي فيما كان بيع الحق أو مصالحته صحيحاً، لم يجز منعه، بل في رواية عن الإمام الرضا (عليه الصلاة والسلام): «من الكبائر حبس الحقوق من غير عسر»[1].

فإذا منعه مانع فإن كان كحق السكنى في الدار ففات كان له أخذ البدل، وإلاّ لم يكن له، كما إذا لم يصل رحمه مما كان حقه، فإنه لا يقابل بالمال.

ولو شك في أنه هل يقابل بالمال فالمرجع الأصول، كما إذا لم يواقع زوجته فيما كانت المواقعة حقها الواجب، فهل لا يغفر الله له بالتوبة المجردة بل الغفران إذا أرضاها ولو بالمال، أو يغفر له بالتوبة، احتمالان، وإن كان لا يبعد الأول لأنه مقتضى كونه حقها وأنه بيدها، سواء في الوقت أو في خارج الوقت، مما يستفاد من إطلاق كونه حقاً أو ما أشبه من العبارات المؤدية لهذا المعنى.

وكما في الحق قد يكون فريضة وقد يكون رخصة، كذلك الحال في عقد العقد أو إبطاله، مثلاً النكاح من جانب الزوج رخصة إبقاءً وإبطالاً، أما من جانب الزوجة فهو عزيمة، وفي مثال آخر انبطال العقد في التلف قبل القبض

(١) انظر وسائل الشيعة: ج١٥ ص٣٢٩ ب٤٦ ح٢٠٦٦٠.

عزيمة لكن الانبطال فيما إذا مات الزوج وقد زوجت الزوجة صغيرة فبالنسبة إليها رخصة، هل ترضى بذلك العقد فترث، أو لا فلا ترث.

أما الرخصة والعزيمة في عقد العقد، فالبيع مثلاً رخصة، أما عقد الخامسة أو في حال العدة له أو لها فالعدم عزيمة، وهكذا.

((الجهل ورفع الحكم))

ثم إن الجهل بالتكليف قصوراً يرفع الحكم عقاباً وخطاباً، وإن أمكن أن لا يرفعه آثاراً، كما إذا كان عليه ضمان أو قضاء وإعادة، كما في ليالي القسم للزوجة على القول بوجوبه، فإن الزوج إذا كان جاهلاً بذلك فلم يقسم لها لزم عليه التدارك.

أما رفع الخطاب فلأنه لغو لا يصدر من الحكيم، وأما رفع العقاب فلأنه خلاف العقل أن يعاقب من لا يعلم بالحكم قصوراً، ولا يصدر ذلك من العقلاء.

أما إذ كان الجهل تقصيراً فهو يرفع الخطاب لما ذكرناه لا العقاب والآثار، أما بقاء الآثار فلما تقدم، وأما عدم رفعه للعقاب فلأن العقل يرى حق المولى في العقاب، ويقال له: «هلا تعلمت»[1] كما في الحديث.

وعلى هذا فالعقاب ذو وجهين، والآثار مطلقاً تبقى، والخطاب مطلقاً غير وارد.

لا يقال: فعلى هذا يلزم عدم خطاب الكفار أيضاً، لأنه لغو حيث لا إطاعة لهم.

لأنه يقال: اللغوية إنما هي فيما إذا لم يكن بيد الإنسان العمل واللاعمل، كما في صورة العصيان، فهما بيد الإنسان ولذا يفرق العقلاء بين خطاب العاصي وخطاب الجاهل.

وبذلك تبين أن ما يعتاد في القوانين في كثير من بلاد العالم اليوم من تحسين عقاب الجاهل القاصر التارك للقانون فعلية عقابه غير عقلي ولا عقلائي.

((ما يخالف العقل أو العقلاء))

ولا يخفى أنه فرق بين الأمرين، فالتناقض خلاف العقل، أما عدم جعل النظم خلاف العقلاء لا خلاف العقل، فالأول يقال للمحالات بينما الثاني يقال لما يستقبحه العقلاء، ولازمه أن يكون ممكناً، وإلاّ فلا استقباح لغير المقدور، فإن غير المقدور ليس بمأتي

(١) انظر بحار الأنوار: ج١ ص١٧٧ ب١ ح٥٨، وفيه: (ألا تعلمت).

به في الخارج حتى يكون قبيحاً أو غير قبيح، إذ القبيح وغير القبيح صفة للموجود والمحال غير موجود.

ثم إن الطريق لكونه جاهلاً أو عالماً، وفيما إذا كان جاهلاً بين أن يكون قاصراً أو مقصراً هو بنفسه، لأنه مقتضى أصالة صحة قول وعمل الإنسان، وأصالة الصحة قاعدة عقلائية قررها الشريعة إلاّ إذا دل الدليل من الخارج على كذبه.

أما استدلال من قال بأنه لا يقبح عقاب الجاهل القاصر بالنسبة إلى القوانين، بأن في تركه خلاف النظم، فإذا خالف ثلاثة سائقي سيارات المرور فقال أحدهم تعمدت، وقال الآخر كنت جاهلاً قاصراً، وقال الثالث كنت جاهلاً مقصراً، لزم أن يحكم القانون عليهم بثلاثة أحكام، وذلك هدم للنظام.

وكذلك إذا فرض أن جاء الوباء فمنع القانون بيع اللبن، فجاء بثلاثة خالفوا القانون وباعوا اللبن، وقالوا بمثل تلك الأقوال، وهكذا في جميع موارد نقص القانون.

يرد عليه:

أولاً: بالنقض، بما إذا قتل اثنان نفرين أحدهما عمداً والآخر خطأً، وبما إذ عمل اثنان عملاً أحدهما بحسن النية والآخر بسوء النية، إلى غير ذلك، فهل لا يختلف جرمهما في القانون.

وثانياً: بالحل، بأن القانون إذا كان خلاف سيرة العقلاء فأي قانون هذا، فالعرف والعادة والعقل من أهم مواد القانون ومنابعة شرعاً تطبيقاً، وعند غير المتشرعة تشريعاً وتطبيقاً، مما قد تقدم الإلماع إليه، بل من أهم ما يلزم مراعاة القانون له الفرق بين المفترق فإن ذلك يدل على عدالة القضاء.

لا يقال: فما يؤمن القاضي أن يدعي كل واحد أنه جاهل قصوراً.

لأنه يقال:

أولاً: يظهر كثير من الحالات من القرائن وما أشبه.

وثانياً: يضم اليمين إلى ادعائه كما في المرافعات، والقول بأنه لا يكفي اليمين هنا منقوض بموارد المرافعات مع أن تمشي اليمين فيها متفق عليه.

وثالثاً: احترام الإنسان بعدم عقوبة المتعمد، مقدم على عدم احترامه بعقوبة غير المتعمد.

((من مصاديق العقوبات المرفوعة بالجهل))

ومن الواضح أن من العقوبة الغرامة والمنع عن حرية الإنسان، كما إذا جاء إلى البلد بدون إمضاء قرر في القانون، فرد إلى بلده حتى يمضي سفره لموظف المرتبط بالإمضاء، سواء في القوانين الوضعية، أو في القوانين الشرعية إذا فرض أن مثل ذلك جاز بعنوان ثانوي، كما إذا وقع في البلد الوباء فمنع الرئيس دخول بلده من ذلك البلد الموبوء إلاّ إذا ثبت عدم تلوث هذا المسافر بالمرض، وذلك بعلامة إمضاء الرئيس فإنه يمتحن عند دخوله إذا لم يكن له إمضاء الرئيس إلى غير ذلك.

أما مثل السجن والضرب وما أشبه فإنها من أظهر مصاديق العقوبات.

وكما أن فاعل المحذور يقسم إلى ثلاثة أقسام: عالم وجاهل قاصر ومقصر، كذلك تارك الواجب كنفقة زوجته وما أشبه، نعم لا إشكال في أن تارك الواجب لا يترتب عليه الأمر المترتب على الواجب، من باب أنه إذا لم تكن العلة لم يكن المعلول تلقائياً، لا للاستناد إلى عدم العلة، إذ قد تقدم أن الأعدام لا تعلل ولا يعلل بها، بل من جهة بقاء العلة المقابلة الموجبة لبقاء معلولها، فمن لم يشرب الدواء يبقى مريضاً من جهة بقاء سبب المرض، لا من جهة عدم شربه الدواء، ومن لم يدرس سواء عالماً عامداً أو جاهلاً قاصراً أو مقصراً أو اضطراراً أو إكراهاً فردياً أو إكراهاً اجوائياً كما إذا كانت فرص التعليم غير كافية للجميع، فشمل التعليم غيره من جهة عدم تهيئة

الدولة عمداً، أو لعدم قدرتها في فرص التعليم إلاّ لنصف الطلاب أو ما أشبه ذلك، غير صالح للطب والهندسة والوظائف المحتاجة إلى العلم.

((الحقوق وتحمل الخسارة))

ثم مقتضى القاعدة أن ذهاب فرصة التعليم مثلاً لو كان عن إكراه، كان المكره يتحمل العقاب، لكن هل يتحمل أيضاً الخسارة، احتمالان، المشهور لا يقولون بذلك في مثل المسألة، وهو الحابس ظلماً مما سبب خسارة المحبوس كسبه، لكنا استظهرنا في كتاب الغصب تحمله لصدق «لا ضرر»، وذلك الدليل يأتي هنا أيضاً وإن لم أر من تعرض لهذا الفرع، بينما تعرضوا لفرع حبس غير المجرم وأن الحابس يضمن خسارته أم لا.

وإنما نقول بذلك لأن ظاهر لا ضرر شامل للإيجاب والسلب، فكل حكم إيجابي يحمل الضرر مرفوع، وكذلك كل حكم سلبي يتضمن الضرر مرفوع، وفي الأول لا حكم مثل أنه لا وضوء ضررياً، وفي الثاني لا عدم، ومعنى عدم العدم أن الحكم الايجابي موضوع.

وكذلك الحال في الجزء والشرط وغيرهما من الأحكام الوضعية، إذ إطلاق لا ضرر بسبب حذف متعلقه يفيد العموم، كما ذكروا ذلك في علم البلاغة.

لكن الحكم بذلك مشكل جداً، حيث إنه يلزم منه أن يكون كل محتمل عقلائي إذا أخذ أمامه موجباً للضمان، كما إذا لم يترك رئيس المدرسة الطالب عناداً أن يدخل المدرسة، بما إذا دخلها ودرس خمس سنوات مثلاً خرج طبيباً يتمكن من استفادة مائة دينار كل يوم، وهكذا إذا لم يتركه يسيح في الأرض ويتاجر وما أشبه، وأصدقاؤه الذين ساحوا ربحوا كثيراً، فهل يقال: إن تلك الأرباح على المانع، وكذلك إذا لم يتركه يتزوج فإنه إذا تزوج أولد أولاداً يكونون تجاراً، فكانوا يقاسمون أباهم نصف أرباحهم، كما فعله أولاد أصدقائه الذين تزوجوا، وغير ذلك.

ومن الممكن الفرق بين ما يعد ضرراً عرفاً، وما

لا يعد، حيث لا يضمن ما لا يعد، ويضمن ما يعد.

وعلى أي حال، فالمسألة بحاجة إلى التتبع والتأمل.

((الحقوق وضمان البريد))

وأشكل منه ضمان البريدي الذي كان يخبر بالبرقيات أولاً تجاراً آخرين، ثم التجار الذين وجهت البرقيات إليهم لتصل البرقيات إلى أصحابها، وقد ارتفع السوق أو انخفض لاشتراء التجار غير الموجهة إليهم البضائع بمجرد علمهم بالارتفاع، أو لبيع أولئك التجار بضائعهم بمجرد علمهم بالانخفاض قبل أن تصل البرقيات إلى أصحابها، وهم تضرروا بسبب سبق غيرهم تضرراً كبيراً.

نعم لا شك أن عمل البريدي يعد خيانة يستحق العقاب، أما ضمانه فمشكل جداً.

ثم الاشتباه قد يكون في الموضوع، وقد يكون في الحكم، والأصل في الاشتباه ما ذكرناه في الأقسام الثلاثة: العمد والجهل القصوري والجهل التقصيري.

((الحقوق وموارد الإكراه والاضطرار))

وقد علم مما تقدم حال أمثال الاشتباه من الإكراه والاضطرار والنسيان والسهو في كل المسائل، ولذلك أمثلة كثيرة كالجهل بالموضوع أو بالحكم، في النكاح أو الطلاق، مثلاً زعم أنه يصح زواجها فتزوج منها فعليه المهر إذا دخل بها.

وقد ذكرنا في كتاب النكاح أن من المحتمل أن عليه شيء أيضاً إذا لامسها وعاشرها معاشرة الأزواج وإن لم يدخل بها، خصوصاً في مثل العنين وإن لم يكن ذكرها الفقهاء.

وعلى كل حال، بينما الزنا لا مهر له، لكن ذلك فيما إذا جهل أما إذا علم أحدهما فالحكم من طرفه زناً، فإذا علم الرجل فقط كان عليه المهر، وإذا علمت المرأة فقط فلا مهر لها لأنه (لا مهر لبغي)، والأولاد مع جهلهما أولاد شبهة كالحلال في كل الجهات، ومع جهل أحدهما وعلم الآخر أولاد زناً بالنسبة إلى العالم، وأولاد حلال بالنسبة إلى الجاهل، فيختلفون في الإرث وغيره مما يختلف فيه أولاد الزنا وأولاد الحلال.

وفي العكس بأن تركها بعد الزواج بزعم خروجها عن الزوجية لرضاع توهم

أنه محرم، أو كلام منها أو منه سبب توهم الآخر أو توهم كليهما أنه ردة، والردة فاسخة، أو ما أشبه ذلك كطلاق أجراه فزعم أنها خرجت عن حبالته بينما كان الطلاق باطلاً لعدم توفر الشروط، إلى أشباه ذلك فهي باقية على الزوجية، ولها كل الأحكام.

مثلاً إذا قاربها بزعم أنه زناً لا يحد، وإنما يكون تجر، له حكم التجري المذكور في الأصول والفقه.

وإذا تزوج بأختها أو الخامسة أو تزوج إنسان بها بعد عدتها بزعم أنها خرجت عن الزوجية، فإن النكاح الثاني باطل، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة في بابي النكاح والطلاق، وقد ذكرنا بعضها في كتابها.

وكل ذلك قد يكون من باب الجهل بالموضوع كأن لا يعلم أنها أخته من الرضاعة، أو بالحكم كأن لا يعلم أن تزويج الأخت الرضاعية في الحكم كتزويج الأخت النسبية.

وهكذا الحال في الجهل بالمعاملات، كما إذا زعم صحة المعاملة أو بطلانها والحال أن الواقع بالعكس، وكان الجهل من جهة الموضوع فزعم أنه دواء أو خمر بينما كان في الأول خمراً وفي الثاني دواءً، أو من جهة الجهل بالحكم كأن زعم أن بيع النجاسة حلال أو أن بيع القرد حرام، أو أن هذه نجاسة أو ليست بنجاسة.

والمراد بالحلية والحرمة في المقام الحلية والحرمة الوضعية، وإن ذكرنا في كتاب البيع أنه ربما يكون حراماً تكليفاً أيضاً في مختلف المعاملات، كمن يبيع الخمر فإن عمله هذا حرام، وكمن يتزوج بأمه بعقد النكاح بدون الدخول، فإن نفس العقد على الأم حرام، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومن أمثلة المقام ما لو زعم أنه مديون فأعطاه دينه فتصرف فيه، فإن المعطي يسترد ماله، أو زعم أنه ليس بمديون فلم يعطه فظهرت المديونية، فإنه يأخذ من المديون إذا كان حياً، وإذا مات أخذه من تركته، نعم إذا كان غرور في البين فالمغرور يرجع إلى من غر، مثلاً زعم زيد أن

الدجاج لنفسه فأعطاه هدية لجاره وأكله الجار، ثم ظهر أن الدجاج لم يكن لزيد، فإن مالك الدجاج يرجع إلى أي منهما شاء، لقاعدة التلف، وإن كان لو رجع إلى الواهب لم يرجع إلى الموهوب له، لأنه غره، وإن رجع إلى الموهوب له حق للموهوب له أن يرجع إلى الواهب لقاعدة الغرور لهبته له.

بل ذكر بعض الفقهاء أنه لو وهب زيد دجاج عمرو لنفس عمرو، وقد زعم أنه لزيد الواهب وأكله الموهوب له الذي هو المالك الحقيقي كان الواهب ضامناً، حيث إن الآكل مغرور لزعمه بأن الدجاج له بعنوان الهبة لا بعنوان أنه مال نفسه.

ومنه يعلم مثل ذلك كما إذ أوصى الميت بنصف ماله وزعم الوارث أن الموصى به بقدر الثلث فصرفه في الخيرات، فإنه ذهب من كيسه التفاوت بين الثلث والنصف وهو السدس، نعم إذا كانت عين ماله موجودة يستردها بشرطه إن لم يكن الآخذ قد عمل في قبال ذلك، كما إذ صلى باستيجار فإنه لا يحق له في هذه الصورة الاسترداد. أما إذا كان الإعطاء من قبيل الهبة بأن كان المال موجوداً عند الفقير المعطى له، فللوارث الرجوع إليه في استرداده منه، لأنه بالهبة لم يصر ماله، إذ الوارث إنما أعطاه المال هبة بزعم أنه مال المورث لا مال نفسه، فالعقود تتبع القصود يقتضي بطلان هذه الهبة.

نعم لو كان الواهب وهب المال مطلقاً، أي سواء كان مال نفسه أو مال المورث، لكنه زعم أنه مال المورث وأن الفقير له الحق في المال، ولا حق للوارث في الاسترجاع إذا كان من موارد الهبة اللازمة.

((الحقوق والنسيان))

ثم النسيان لا شك أنه عذر عقلائي قرره الشرع أيضاً في عدم العقاب، لا في عدم الضمانات.

لكن الكلام في أنه هل هو عذر مطلقاً لإطلاق دليل الرفع، أو فيما إذا لم يكن النسيان عن تقصير، كما لو كان سجل الموضوع في مذكرته مثلاً لم ينسه، خلاف بين الفقهاء من

جهة هل أن رفع النسيان في الدليل منصرف إلى ما ليس بالاختيار، أو أعم منه فلا انصراف، خصوصاً وكثير من النسيانات تكون عن تقصير بعدم اهتمام الناس بالموضوع. وعدم تنبيه الشارع على الاستثناء دليل الإطلاق.

((الحقوق والإكراه والإلجاء))

أما الإكراه والاضطرار والإلجاء ففيها مسائل كثيرة مما هي خارجة عن طوق هذا الكتاب، نعم نشير إلى بعضها إلماعاً:

فلو أكرهه المكره على هتك عرض أو سلب مال أو تلفه أو إراقه دم، فإن كان المكره بالفتح لم يجز له ذلك فلا شك في ضمانه، بالإضافة إلى الحكم التكليفي، كما إذا قال له: إذا لم تزن بهذه المرأة أخذت منك ديناراً أو صفعتك، فزنا بها فإنه ضامن للمهر.

وكذا إذا قال له: إذا لم تلق هذا المتاع في البحر أو لم تحرق هذا المتاع صفعتك، أو أخذت منك ديناراً، أو قال له: إذا لم تقتل زيداً أخذت أو صفعت فقتل، فإن عليه الدية، بل إذا كان عالماً عامداً كان عليه القصاص أيضاً في موارد القصاص.

وإن جاز له ذلك، كما إذا قال إذا لم تلق متاع زيد في البحر أو لم تزن بهذه المرأة قتلتك، فهل المهر والضمان عليه أو على المكره، لا يبعد كونه على المكره، لأن معنى رفع الاكراه ذلك.

وكذلك إذا قال: إذا لم تقطع يد زيد قتلتك، حيث الدية على المكره بالكسر.

أما إذا قال: إذا لم تقتله أقتلك أو أقطع يدك، فلا حق له في القتل، ويكون عليه الدية أو القصاص، بالإضافة إلى كون فعله حراماً، لأنه لا تقية في القتل، كما ورد في الروايات.

نعم قد يكون في القتل أيضاً التقية، كما إذا قال له: إذا لم تقتل زيداً قتلت كل من في المدينة بإلقاء قنبلة مثلاً، وذلك من باب الأهم والمهم.

وباب الإلجاء أولى من باب الإكراه فيما ذكرناه.

أما باب الاضطرار فهو مرفوع إلاّ في القدر الذي استثني، لكنه لا يرفع الضمان أحياناً ويرفعه أحياناً، كما إذا طلب الماء ممن عنده الماء فاشترط عليه في إعطائه الزنا

بامرأة غير فاحشة، وكان الرجل مضطراً إلى شرب الماء وإلا لمات، فزنى معها، فإن المهر على المضطر بصيغة الفاعل على ما ذكرناه.

أما إذا كان الاضطرار من عند نفسه، فالمهر على نفسه.

وهذه مباحث طويلة خارجة عن طوق هذا الكتاب، أردنا الإلماع إليها فقط، وجملة من المسائل التي ذكرناها محل شبهة وبحث.

((الحقوق وقابلية النسخ))

(مسألة): القانون سواء كان صغروياً كما نراه بأنه تطبيق للكليات الإسلامية على الصغريات الخارجية، أو كبروياً أيضاً كما يراه غير الملتزمين بالشريعة الإسلامية، قابل للنسخ.

والنسخ على ثلاثة أقسام:

((إبطال مفعول القانون من الآن))

الأول: أن يبطل مفعول القانون من الآن بسبب قانون آخر، سواء كان بنسخ القانون السابق بلفظ صريح أو بأمر ضمني، كوضع قانون ينافي القانون السابق.

فالقانون السابق يبطل كل آثاره وتبعاته من هذا اليوم، سواء كانت آثاراً سابقة أو آثاراً لهذا اليوم الذي يبطل القانون فيه.

((إبطال مفعول القانون بأثر رجعي))

الثاني: أن يبطل مفعول القانون بأثر رجعي إلى السابق، مما يسمى بالكشف في الاصطلاح الفقهي، فإذا كان للسابق أثر باق بطل من الآن، كأن القانون السابق لم يوضع أصلاً، وهذا الثاني قد يكون بالنسبة إلى كل الآثار، وقد يكون بالنسبة إلى بعض الآثار.

من غير فرق بين أن يبطل مفعول القانون السابق من أول وضعه، أو من زمان سابق على النسخ، مثلاً القانون السابق وضع قبل سنة فقد يقول القانون الجديد بنسخه من حين وضعه، وقد يقول بنسخه من قبل ستة أشهر.

وإذا كان للقانون السابق أثران مثلاً، الأول الغرامة، والثاني الحبس للمخالف، فقد يقول القانون الجديد رفعتهما من حين الوضع حتى يكون القانون كلا وضع، فلا أثر له في أية من الجهتين، أو يقول القانون الجديد رفعتها من قبل ستة أشهر حتى صار كلا قانون من قبل ستة أشهر، وقد يقول رفعت الحبس لا الغرامة أو بالعكس، فالأقسام أربعة.

((**إبطال مفعول القانون بعد مدة**))

الثالث: أن يبطل بعد مدة، مثلاً يقول القانون السابق سار المفعول من السابق إلى الآن وإلى بعد سنة، وإنما القانون الجديد يبطل القانون السابق من بعد سنة.

والإبطال بعد سنة قد يكون بكل آثاره، وقد يكون ببعض آثاره.

ولا يستشكل في الثاني والثالث أنه كيف يتقدم المعلول على العلة، أو كيف يتأخر المعلول عن العلة، إذ الأمور الاعتبارية معناها اعتبار العقلاء، فإذا صح الاعتبار فلا حالة انتظارية، وليست كالأمور الحقيقية أو الانتزاعية فإن النار لا يمكن أن تؤثر فيما قبل وجودها، كما لا يمكن أن تؤثر فيما بعد وجودها، مثلاً تؤثر نار في إحراق البارحة أو في إحراق غد، وكذلك بالنسبة إلى الأمور الانتزاعية كزوجية الأربعة لا يمكن تقديم المعلول والمنتزع ولا تأخيرهما، كأن تكون زوجية الأربعة قبل وجود الأربعة أو بعد وجودها.

((**أقسام إبطال القانون**))

ثم الإبطال، سواء كان باسم الفسخ أو باسم النسخ أو باسم الترك حتى يبطل أو باسم الإبطال، على أربعة أقسام:

الأول: أن يكون القانونان القديم والجديد متباينين.

الثاني: أن يكونا على نحو العموم المطلق، لكن العام قبل الخاص، بأن يكون القانون السابق عاماً والقانون اللاحق خاصاً.

الثالث: عكسه، بأن يكون الخاص قبل العام.

الرابع: أن يكون بينهما عموم من وجه.

فالأول: مثل أن يكون القانون السابق الوقوف عند احمرار الضوء، والقانون الثاني الوقوف عند اخضراره.

والثاني: أن يكون القانون الأول الوقوف عند إحمرار الضوء،

والقانون الثاني عدم الوقوف عند احمرار الضوء لسيارات الأسعاف مثلاً.

والثالث: عكس الثاني، فقال أولاً لا تقف سيارات الاسعاف عند احمرار الضوء، وقال ثانياً تقف كل سيارة عند احمرار الضوء، وقد علمنا من الخارج أن المقنن يريد بقاء سيارات الاسعاف على حالها الأولية، إذ ربما يكون العام المتأخر نسخاً للخاص المتقدم، وربما يكون العام المتأخر مخصصاً بالفتح بالخاص المتقدم، وفي المقام بحث أصولي طويل ذكرناه هناك، فلا داعي إلى تكراره.

والرابع: كما إذا قال أولاً وسائل النقلية الحديثة تقف عند احمرار الضوء، وقال ثانياً كل مستعجل لحالة مرضية أو حرق أو غرق أو حرب أو ما أشبه ذلك لا تقف، حيث بين الأمرين عموم من وجه، فالوسائل النقلية بدون هذه الحالات تقف، وهذه الحالات بدون وسائل النقلية الحديثة كراكب الخيل والبغال والحمير لا تقف، أما إذا كانت هذه الحالات في الوسائل النقلية الحديثة فهما موضع تصادم القانونين، فإذا أحرز من الخارج أهمية لأحدهما قدم الأهم، وإلاّ يكون مجري القانون مخيراً إذ لا ترجيح، والتأخر الزماني ليس من المرجحات كما قرر في (الأصول).

((دور العرف في القانون))

(مسألة) العرف يطلق في ثلاثة مواضع:

((العرف وتحديد الموضوعات))

الأول: العرف في تحديد الموضوعات، مثلاً قال الشارع الوطن كذا[١]، أو الغناء كذا، أو آلة اللهو كذا، أو آنية الذهب كذا، فإنه يرجع في تحديد هذه الموضوعات إلى العرف.

فهل الوطن يحتاج إلى قصد الإقامة الدائمة أو يكفي فيه قصد إقامة خمس سنوات مثلاً، وهل الغناء يلزم أن يكون مطرباً أو أعم منه فيما كان له ترجيع، وهل آلة اللهو يشمل بعض الآلات الحديثة أو خاصة بمثل القانون والزمار وما أشبههما، وهل الآنية تشمل المصفاة أو لا تشمل إلاّ غير المثقوب.

وكذلك إذا قال الشارع: في كل أربعين شاة شاة، فهل يصدق الشاة فيما إذا نُصفت أربعون شاة نصفاً طرف الرأس ونصفاً طرف الذيل مع أربعين من السخولة بعكس ذلك، لأجل تحسين السلالات، كما وقع ذلك حديثاً، فهل هي شياه أو سخولة أو حيوان جديد فلا زكاة، وأظهر من ذلك لو فرض هذا الترتيب مع أربعين غزالاً فرضاً.

((العرف وتحديد المفاهيم))

الثاني: في المفاهيم في باب الأحكام، مثلاً لو قال: «لا رضاع بعد فطام»[٢] فهل لا رضاع يفيد الحكم الوضعي أو التكليفي أو كليهما، وكذلك في مثل ﴿أحل الله البيع﴾[٣]، فهل هو حلال وضعي أو حلال تكليفي أو حلال من كلتا الجهتين، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

ولا شك أن العرف هو المرجع فيهما بدليل سيرة العقلاء وطريقتهم، والشارع لم يحدث طريقة جديدة، بل هو سيرة المتشرعة أيضاً، فتفيد رأي الشارع بالاستصحاب، ولا يحتاج إلى الاستصحاب القهقري حتى يقال بأنه ليس بحجة، بل هو من قبيل استصحاب مفاهيم الألفاظ كالأمر والنهي على ما ذكره الأصوليون، من زمان الشارع إلى زماننا بأصالة عدم النقل

---

(١) أي كذا حكمه.

(٢) الكافي: ج٥ ص٤٤٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٧٥.

بالإضافة إلى ﴿ما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه﴾[1]، و«إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»[2] إلى غير ذلك.

((**العادات العرفية**))

الثالث: ما يعتاده العرف، سواء العرف العام أو العرف الخاص.

مثل تعارف إهداء فراش العروس ليلة الزفاف إلى أهل البنت لوجود آثار الدم فيه دليلاً على بكارتها، أو كجعل مجلسين أحدهما للعقد والحلويات والآخر للعرس والإطعام في باب الزواج، أو كتقديم آباء البنت ملابس أول مولود لبنتهم، إلى غير ذلك كأمثلة للعرف العام.

ومثل ما يعتاده التجار في أمورهم التجارية، كعدم التجاوز عن أقوالهم إطلاقاً وإن لم يبرموا عقداً، ومثل أنه لا يحق لتاجر أن يربح على حساب خسارة التجار الآخرين أو ما أشبه ذلك، ومثل ما يعتاده أهل المنبر من أنه لا يحق لأحدهم أن يأخذ مكان المنبري الآخر إذا لم يبطل المنبري الآخر منبره لوجه من الوجوه، وغير ذلك من أمثلة العرف الخاص.

وهذا العرف لا ملزم له شرعاً، وإن كان من الآداب التي ينبغي رعايتها، بل لا يبعد أن يكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «رحم الله من جب الغيبة عن نفسه»، وقوله (عليه السلام): «أحب لغيرك ما تحب لنفسك»[3]، وقوله (عليه السلام): «بني إذا كنت في بلدة فعاشر بآداب أربابها»[4]، إلى غير ذلك.

أما غير الملتزمين بالشرع فيجعلون هذا القسم الثالث من العرف إذا كان إلزامياً منهم مصدراً للقانون، ويستدلون لذلك بأن القانون لحفظ الاجتماع، وحفظه لا يمكن إلاّ باحترام أمثال هذه الأعراف، ويقولون إنه إذا لم يجد القاضي حكماً في فصل النزاع فعليه أن يراجع العرف في استفادة روح القانون منه، فيحكم على طبق العرف، ولذا يجعلون أركان العرف اثنين:

---

(١) سورة إبراهيم: ٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ج١١ ص٢٠٨ ب٨ ح١٢٧٥٩.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١١ ص٣١١ ب٣٥ ح١٣١٢٦.

(٤) انظر بحار الأنوار: ج٤٤ ص٢٦٦ ب٣١.

((أركان العرف))

الأول: الركن المادي، وهو وجود العرف، فإن أريد الحكم على العامة لزم وجود العرف العام، وإن أريد الحكم على الخاصة كالتجار مثلاً لزم وجود العرف الخاص، فإذا تنازع تاجران حكم عليهما بعرف التجار، وإذا تنازع جاران حكم عليهما بالعرف العام، وهكذا في سائر الأعراف الخاصة.

الثاني: الركن المعنوي، وهو أن يكون العرف الذي يعتاد ذلك يراه ملزماً، إذ قد يعتد العرف شيئاً بدون رؤيته ملزماً بل يرونه من المستحسنات، وقد يرون شيئاً لازماً حتى أن من لم يلتزم به يرونه تارك واجب وأنه خارج عن موازين الإنسانية.

وبعد تمامية هذين الأمرين يكون مصدراً من مصادر القانون لدى غير الملتزمين بالشريعة، ويكون مرجعاً من مراجع القضاة فيما لم يكن قانون.

((بين العرف والعادة))

وقد سبق الإلماع إلى أن العرف والعادة بينهما عموم من وجه، فما نقل من جماعة سابقين جديداً واستحسنه هذا العرف المنقول إليه ليس بعادة وإن صار عرفاً، وما كان عادة سيئة كشرب الدخان عادة وليس بعرف اصطلاحاً، ويجتمعان في الأمثلة المتقدمة.

ثم ما ذكرناه من الأمرين الأولين للعرف إن كان واضحاً فهو، وإن كان دائراً بين المتباينين فالجمع في مورد الاحتياط، والتخيير في غير مورد الاحتياط، إن لم يكن هنا أهم وإلاّ قدم الأهم منهما، وإن كان دائراً بين الأقل والأكثر فالمرجع البراءة عن الأكثر ولزوم الأقل كما قرر في الأصول.

((إذا سقط العرف))

ثم إذا سقط العرف عن العموم في العرف العام، أو عن الخصوص في العرف الخاص، أو سقطت رؤية العرف كونه ملزماً سقط مصدريته للقانون أو مرجعيته في القضاء إذا لم يكن قانون.

والسقوط يمكن أن يكون لعدة عوامل، مثلاً في أيام لم تكن أنابيب الماء كان العرف على عدم حفر

بئر في الدار يضر ماء الجار، لكن لما جاءت الأنابيت ارتفع الاحتياج إلى البئر، فلا عرف الآن في ذلك، فكل جار هو وما يختاره، لأن الأمر صار من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

هذا تمام الكلام في باب العرف بالنسبة إلى الأمور العامة، أما العرف بالنسبة إلى الأمور الخاصة كما إذا عقد اثنان عقداً ولم يكونا ملتفتين إلى بعض اللوازم لكن العرف يرى أنه لازم، فالظاهر لزوم ذلك الشيء، لأن الإرتكاز كان منصباً على العرف فهو يدخل الأمر في (عقودكم) لكن لا لفظاً أو قصداً لفرض فقدهما، بل ارتكازاً.

ولذا ذكر الفقهاء أن الوقوف منصبة عليها وإن لم يكن قصد الواقف ذلك، كما لو وقف لإنارة الضرائح المقدسة في وقت لم يكن من الكهرباء أثر، بل إذا قيل لإنسان ذلك كان يعده نوعاً من المحال، أو نذر أن يسيّر إنساناً إلى الحج، أو جعل ثلثه كذلك إلى غيرها من أشباهها، وكان النذر والوصية في وقت كان يعد السفر بالطائرة من المحالات، فإنه يصح للوصي والوارث إذا جاءت الطائرة التسيير إلى الحج بها، إذ العرف يرون ارتكازاية وسيلة الإنارة أو السفر وإن كان في ذهن الناذر والواقف ومن أشبه تلك الوسائل البدائية، إلاّ أن ارتكازهم أية وسيلة يوجب صب النذر والوصية والوقف على الأعم.

وهكذا حال ما إذا وقف بستاناً لإطعام الفقراء في وقت كان الإطعام لمائة إنسان بدينار، مما لم يدر بخلد الواقف احتياج مائة إلى مائة دينار للتضخم، فإنه إذا تضخم شمل الوقف ذلك، للارتكاز المذكور، إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة.

فإن العرف المعين للمصرف ليس حجة بما هو عرف، بل لأنه الكاشف عن ذهنية الواقف والناذر والموصي ونحوهم مما يوجب انصباب العقد والإيقاع عليه، فيكون (نذوركم) و(عقودكم) و(أوقافكم) وما أشبه مما يستفاد من ﴿يوفون بالنذر﴾[1]، أو

---

(١) سورة الإنسان: ٧.

﴿أوفوا بالعقود﴾[1]، أو «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها»[2] إلى غير ذلك.

وحيث لم يكن العرف عندنا حجة إلاّ في الموارد المذكورة على التفصيل المتقدم، فإذا جرى عرف الدول على شيء فاللازم علينا اتباع الدليل، وافق العرف أو خالفه.

مثلاً العرف يرون مديونية الدولة المعتدية بالنسبة إلى الأعراض والأموال والدماء التي أريقت بسبب هذه المعتدية من جانب المعتدى عليها، وإن تبدلت الدولة المعتدية إطلاقاً و لم يبق منهم أحد، كما قررت الدول غرامة ألمانيا لقتل اليهود مع أن حكومة بعد الحرب لم تكن ترتبط بحكومة هتلر المعتدية إطلاقاً.

وكما تقرر الدول نفس ذلك بالنسبة إلى دولتين حاربت إحداهما الأخرى اعتداءً، ثم سقطت الدولة المعتدية، بل ولو بقيت مع أن الدولة المعتدية لا حق لها في أموال الأمة، وهي هي فكيف بما إذا تبدلت إلى دولة أخرى.

أما عندنا فقد ينطبق على الدولة المتعدية قانون الإلزام، لأن الدولة المتعدية ملتزمة بدفع الغرامة فلنا أن نأخذها منها، أو قانون المقابلة بالمثل حيث اتفقنا نحن وتلك الدولة في الأمم المتحدة بهذه المقابلة، وكان ذلك جائزاً لنا من باب قانون الأهم والمهم أو ما أشبه مما تقدم الإلماع إليه من تصديق قانون الأمم المتحدة للدولة الإسلامية الصحيحة، أو قانون رعاية حاكم الشرع لمصالح المسلمين والذميين الذين هم تحت نفوذه، حيث إن معنى (جعله حاكماً) ذلك، فإذا تحقق الموضوع تحقق الحكم، أو قانون «لا يطل دم امرئ مسلم»[3]، فاذا لم يطل دمه لم يطل عرضه وماله بالملاك.

فإذا زنت الدولة المعتدية بنساء المسلمين أخذ الحاكم مهور تلك النساء من المعتدين، وهل تأخذ بدل هتك أعراض الأولاد باللواط بهم[4] محتمل من باب المقابلة بالمثل إذا رأى العرف أن الغرامة مقابلة بالمثل، فلماذا يذهب عرضهم هدراً، بل قد

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ج٩ ص١٢٩ ب٣ ح٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص١٠٠.

(٤) أي هتك العدو عرض الأولاد حيث لاط بهم، فهل تؤخذ منهم الغرامة والبدل، فـــ (باللواط) متعلق بـــ (هتك) لغة.

احتملنا في (الفقه) ذلك، ففي اللاطي العادي إذا تمكن الحاكم الشرعي أو نائبه منه[1]، ومجرد قتل اللاطي لا يكون بدلاً عن هتك عرض الولد، كما أن مجرد قتل أو ضرب الزاني لا يكفي عن مهر المزني بها إكراهاً أو نحو الإكراه كالإلجاء وفي حالة النوم والإنماء وما أشبه.

لكني لم أجد أحداً ذكره، بل ظاهرهم العدم حيث ذكروا الأحكام بدون الإلماع إلى ذلك، بل لم يلمع إلى مثل هذا الحكم، نعم روايات المقابلة وآيات ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[2]، ﴿وجزاء سيئة سيئة﴾[3]، ﴿والحرمات قصاص﴾[4] وما أشبه، تشمل ذلك بعد رؤية العرف أن الغرامة مقابلة بالمثل، والهيئة التي هي الدولة واحدة بنظرهم، فإن دولة ألمانيا مثلاً دولة واحدة أرضاً وشعباً وثروةً واعتباراً، ولا يهم بعد ذلك تبدل الجمهوريين إلى الملكيين أو بالعكس، أو تبدل الهتلريين إلى غيرهم بعد الحرب.

وهذا كما يرى الناس وحدة المرجعية، فإذا مات المرجع وكان مديوناً من جهة الإعطاء للطلاب وما إلى ذلك من المصارف الإسلامية، قام المرجع الثاني بعده بتسديد ديونه.

وعلى هذا فإذا أخرجت حكومة البعث جملة من المسلمين من العراق وصادرت أموالهم المنقولة وغير المنقولة وهتكت أعراضهم وقتلت جملة منهم، حق لهم مطالبة من يأتي بعد البعث بالأضرار.

ولا يقال: إن المال مال الأمة، فكيف تعطي الحكومة الجديدة أموال الأمة غرامة لأضرار الحكومة السابقة، نعم بالنسبة إلى الأموال الباقية أعيانها من الواضح لزوم ردها إلى أصحابها الشرعيين أو ورثتهم حسب موازين الأرث، داراً أو عقاراً أو فرشاً أو ما أشبه ذلك، أو يقال بانطباق قانون مجهول المالك على المقام، حيث إن أموال الدولة مجهولة المالك فيما يفرض أن الدولة الحديثة غير شرعية، فيأخذ المتضررون

---

(١) أي من أخذ البدل والغرامة.

(٢) سورة البقرة: ١٩٤.

(٣) سورة الشورى: ٤٠.

(٤) سورة البقرة: ١٩٤.

الأموال من الدولة بإجازة الحاكم الشرعي.

لكن يبقي الكلام حول أنه إذا أخذت مثلاً اليهود غير الحربيين من دولة ألمانيا الأضرار وأعطوها لأصحابها، أي ورثة أولئك اليهود المقتولين، أو لأنفسهم فيما إذا سلبت أموالهم أو هتك أعراضهم أو ما أشبه ذلك بسبب النازيين فبها، وإلاّ فليس غيرهم أصحاب استحقاق إلاّ من باب (فمن اعتدى) أو ما أشبه إذا فرض عرفية المقابلة.

ومثالنا باليهود والنازيين من باب الإلماع، وإلا فيهود إسرائيل معتدون مثل النازيين إذا لم يكونوا أكثر اعتداءً، فالمثال وإن قرب من جهة يبعد من جهة.

وربما يقال بأن الأمر من باب قانون الملاك المستفاد من إعطاء النبي (صلى الله عليه وآله) دية أولئك الذين قتلهم خالد بن الوليد، فإن الرسول (صلى الله وعليه وآله) أعطى من بيت المال لأناس جنى عليهم خالد، فلم يخرج من كيس خالد الغرامة وإنما من كيس المسلمين.

لكن الملاك محل نظر، إذ خالد كان من قواد جيش الرسول (صلى الله عليه وآله)، ومن المعلوم أن ما يفعله مجموعة من الجيش يكون على الجميع، ففرق بين الحكومتين وبين حكومة واحدة جنى بعض أفرادها حيث المكلف الحكومة بما يعمله أفرادها.

ويمكن أن يقال إنه من باب قانون (كما حكم به العقل حكم به الشرع) من جهة أنه داخل في سلسلة العلل من الحسن والقبح، فإذا حكم العقل بذلك و لم يكن من الشرع ما ينافيه حكم به الشرع.

هذا كله بالنسبة إلى الشيعة، أما عند السنة فيمكن أن يكون الأمر داخلاً تحت قانون المصالح المرسلة أو بعض الأقيسة والاستحسانات، وإن لم أجد طرح هذه المسألة في كتبهم.

وعلى أي حال المراد الإلماع إلى أنه لا يمكن إسناد الأمر إلى العرف، لأنه كما عرفت ليس بحجة إلاّ في الموارد الثلاثة الموضوع والحكم والارتكاز، بل الثالث

راجع إلى الأولين أيضاً، لأنه ارتكاز في الموضوع أو ارتكاز في الحكم.

((إذا اختلف العرف))

ثم العرف الذين ذكرنا أنهم هم المرجع في حدود الموضوعات والأحكام والارتكازات، إذا اختلفوا كان معنى ذلك عدم وجود العرف، فالمرجع الأصول العملية.

نعم إذا كان هناك عرف في زمان الرسول والإمام (صلوات الله عليهما) وعرف آخر في زماننا فالمعيار عرفهم لا عرفنا، لأنهم المخاطبون ففهمهم هو الحجة.

ولو شككنا في تبدل العرف فأصالة عدم التغيير يعطي بقاء نفس ذلك العرف.

هذا من حدود الموضوع والحكم.

((عرف المتشرعة))

ولو لم يكن عرف عام في شيء، بل كان عرف المتشرعة مما يعبر عنه بالمركوز في أذهانهم، أخذ به أيضاً من باب أصالة عدم النقل، حيث إن الارتكاز لو تبدل سجل التاريخ وقت تبدله، فعدم تفصيل التاريخ يعطي بقاء نفس الارتكاز، كما ذكروا ذلك في معنى الأمر والنهي وغيرهما.

ويمكن أن يمثل للارتكاز في غير الموضوع كما تقدم، بارتكاز أذهان المتشرعة بعدم جواز فتح المسلم مبغى أو ملاطاً بين الكفار الذين يجوزون هم الزنا واللواط، فقاعدة الإلزام لا تشمل مثل ذلك، لأنه المركوز في أذهان المتشرعة وإن لم يسبق له ذكر في كتب الفقه في عداد المحرمات، فإنه بمجرد أن يسمع المسلم بذلك يراه منكراً، بل من أشد المنكرات والله العالم.

ثم المراد بالعرف العام في الاصطلاح العالمي أن العرف يضع قوانين معينة ويبلورها في إعطاء الصلاحية للحكام ليجسدوها في القوانين الخارجية، أما سبب وضع العرف للقوانين الخاصة فللوصول إلى الحاجات الجسدية والروحية، إذ الإنسان بحاجة إلى الأمن ولقمة العيش

والمسكن والزوج وما أشبه، فإذا لم يكن بين الاجتماع أمور متفق عليها المعظم لا يمكن حصول الفرد على هذه الأمور، ومنهما يرجح العرف البدائل بعضها على بعض يقرّر أحد تلك البدائل في كل مورد كمورد الأمن ومورد الولادة ومورد الزواج ومورد الطلاق ومورد التجمع ومورد الموت ومورد الأفراح والأتراح ومورد الكوارث ومورد الجنايات إلى غيرها من الموارد.

مثلاً إذا رأى العرف النساء أكثر من الرجال يضع عادةً بتعدد الأزواج، وإذا ساء سلوك الرجال مع الزوجات المتعددات يضع العرف عادة لتقبيح تعدد الزوجات، فراراً من ابتلائهن بسوء أخلاقهن، وهذا لا ينافي الشرعية في التعدد، إذ ذلك ليس من الواجبات.

وكذلك إذا رأى العرف حكومة الملك أفضل في إدارة شؤونها اختاروا ملكاً، وإذا رأوا سوء معاملة الملك اختاروا تبديل الرئيس في صورة الديمقراطية فلا ملوكية، إلى غيرها من الأمور التي يستحسنها أو يستقبحها العرف حسب حاجاته من غير فرق بين كيفية المسكن والملبس والمركب والزراعة والصناعة والتجارة وغيرها، لأن الكيفية أيضاً بنظر العرف.

هذا بالنسبة إلى الأمور المادية أما غير المادية فالإنسان بطبيعته يحب ملئ فراغاته النفسية بجعل الآداب والرسوم، وهذا ليس من باب التحسين والتقبيح وإن كانا يصادفانه أحياناً، وليس من باب الاحتياج وإن كان يصادفه كذلك، بل من باب أنه مقصد الإنسان أيضاً أن يملأ فراغاته بجعل الآداب والرسوم.

والفرق بينهما أن الأدب فيه معنى الاحترام، بينما الرسم خال عن هذا المعنى وإنما يتضمن معنى الاستمرار في شيء، مثلاً احترام الآباء أدب، أما الخروج في اليوم الفلاني إلى الصحراء لزرع الشجر فهو رسم.

هذا بالنسبة إلى وضع القوانين، وأما بالنسبة إلى تبلور العرف فقد ذكر علماء

الطبيعة في القديم أن العناصر الأربعة لها هيأوا واحدة، ولذا تتبدل بعضها إلى بعض، كالهواء ماءً، والماء هواءً وهكذا.

وعلماء السياسية والاجتماع ذكروا مثل هذا الشيء في القدرة، وقالوا إن القدرة كذلك تتبدل صورها وإن كان جوهرها شيئاً واحداً، فالمال والسلاح والعلم والسلطة ونحوها كالجمال وغيره صور متعددة بجوهر واحد يسمى بالقدرة، فالمال يمكن أن يتبدل سلاحاً أو علماً أو سلطةً، كما أن كلاً من الثلاثة أيضاً ممكن التبديل إلى غيرها، والعرف له هذا المثال أيضاً حيث بعد إعطائهم الصلاحية إلى أية رئاسة كوكلاء المجلس أو نحوهم يبدلون أولئك العرف إلى قوانين، مثل قانون إنصاف المظلوم والتساوي أمام القانون وغير ذلك، فإن هذه القوانين هي العرف المتبلور في صورة القانون.

((مرجعية العرف))

ثم إن العرف مرجع في الأمور الدينية، وفي القوانين الموضوعة من غير المتدينين، فقد يكون مرجعاً صريحاً، وقد يكون مرجعاً ضمنياً، ونذكر أمثلة لذلك كنماذج، وإلاّ فالأمثلة كثيرة جداً، كما يجدها من راجع فقه الإسلام وقوانين البلاد العلمانية.

١: فالإنسان لا يجوز أن يضر جاره إلاّ في حدود العرف، مثل أن الجار الذي له إطعام أو مجلس وعظ أو عرس أو عزاء لا بد وأن يزعج جيرانه بالأصوات والمجيء والرواح وما أشبه ذلك، وكذلك يزعج جيرانه بالنسبة إلى أصوات الديكة والنعاج والأوز وما أشبه بما يتعارف، وكذلك الإزعاج بسبب الدخان من مداخن الحمامات البيتية وروائح الثوم ونحو ذلك.

٢: وإذا بيع بيت أو حمام أو بستان أو دكان أو ما أشبه دخل في البيع ما كان العرف يرون أنه من لوازمه وتوابعه.

٣: ولو نذر إطعام الطعام أو ما أشبه ذلك من الإكساء والإسكان، فاللازم مراجعة العرف في صدق المذكورات، وهكذا حال الوقف والشرط وغيرهما.

٤: وإذا أوصى بتجهيزه بعد الموت وما يتبع ذلك، فاللازم مراجعة الوصي للعرف في شؤون الميت من الغسل والكفن والدفن والإطعام وجعل الفاتحة وغيرها.

٥: وفي القرآن الحكيم: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾[1]، فالأول ذكر العرف فيه صريحاً، والثاني ضمناً حيث إن الإحسان عرفي أيضاً.

وقد ذكرنا في بعض الكتب المعنية بهذا الشأن: أن الإحسان واجب في الجملة أيضاً، قال سبحانه: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[2]، وهو واجب بقرينة الأمر والسياق، ومن الأحكام الاقتضائية كالواجب والحرام فالعدل وإيتاء ذي القربى واجبان، والنهي يفيد التحريم كما أن الفحشاء والمنكر والبغي محرمات.

وقال سبحانه: ﴿وأمر بالعرف﴾[3].

وفي آية أخرى: ﴿أحسن كما أحسن الله إليك﴾[4].

وقال سبحانه: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾[5].

وجلب رضاه سبحانه وتعالى ومعيته بهذا المعنى بقرينة سياق (اتقوا) واجب.

كما أن في الإلماع إلى العرف الضمني قال سبحانه: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾[6] فالعرف هو الذي يعين المماثلة.

٦: وقد أكثر الفقهاء من قولهم (العرفية)، فـ (السرعة العرفية) في الأمور الفورية و(القيمة العرفية) في العوضين و(الأجرة العرفية) و(المثل العرفي) وما أشبه ذلك، كما قالوا (المعاشرة بالحسنى العرفية)

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٢) سورة النحل: ٩٠.

(٣) سورة الأعراف: ١٩٩.

(٤) سورة القصص: ٧٧.

(٥) سورة النحل: ١٢٨.

(٦) سورة المائدة: ٩٥.

في الإمساك بالمعروف، فاللازم أن يكون للزوج معاشرة عرفية إلى غير ذلك مما هو كثير.

((المفهوم العرفي للأخلاق))

والمراد المعاشرة في الأخلاق الزوجية حسب العرف من السلام والصباح والبشر والائتلاف والخدمة وما أشبه، لا الأخلاق العلمية الذي عرفها بعضهم بأنه:

(علم فلسفي يتناول مسألة السلوكية الواجبة للإنسان عن طريق تحديد مفاهيم الخير والشروط والالتزام والواجب والصدق والحقيقة لاستنباط القيام والمفاهيم الخيرة بحد ذاتها عند بعض المفكرين، أو بما يعود إلى نشاط قوانين السلوكية البشرية التي تعزز الاتجاه نحو الخير وتغني الحياة الإنسانية عند البعض الآخر، قال: ويتصل هذا العلم بمباحث أخرى مثل مبحث القيام وبحث المعرفة، وهناك اختلافات في النظرة بعلم الإخلاق ككل، علاوة على التيارات المختلفة والمتناقضة في المسار الفكري.

فقد انصب تفكير الفلاسفة القدماء على اعتبار المعرفة والأخلاق المفتاح للمجتمع الفاضل، بينما فسر اللاهوتيون الأخلاق على أساس مثالي وسماوي ما ورائي، أما أعلام التفكير العقلاني فقد طرحوا المشكلات على أساس جديد ساعد الاشتراكيين الخياليين على استهداف العدالة والسعادة، وذهب الماديون إلى التفتيش عن أسباب دنيوية وأرضية محضة للأخلاق، في حين رأى منظرو الاشتراكية الأخلاقية ضرورة الربط بين المادية الجدلية وبين الفلسفة الأخلاقية التي نادت بالتضامن واعتبرت الإنسان غاية لا مجرد واسطة.

ومهما يكن من خلاف بين مختلف التراعات العقلانية والنفعية والاشتراكية فقد ركزت جميعاً على علاقة الأخلاق بالنظام الاقتصادي والاجتماعي، وعلى أهمية دراسة مفاهيم الأخلاق بالنظام الاقتصادي والاجتماعي وعلى أهمية دراسة مفاهيم الفلسفة والأخلاق في الدفاع عن الحقائق بما يؤمن ارتقاء أحوال المجتمع وتحقيق سعادة البشر عموماً) انتهى.

((تطور العرف))

ثم حيث إن السياسية

والاجتماع والاقتصاد متطور في كثير من الأحيان، فالعرف يتطور حسب ذلك أيضاً، فمثلاً في زمان الملوكية المطلقة لا انتخابات، وتبعاً لذلك لا توجد المؤسسات الدستورية حتى يوجد عرف تابع لها، أما إذا تحولت الدولة إلى الديمقراطية وجدت تلك المؤسسات وتبعاً لها يوجد أعراف جديدة كعلاقات التجمع الثقافي بدل التجمع العشائري، حيث إن الحزب الذي هو من مباني المؤسسات الدستورية يتكون من التجمعات الثقافية، وبذلك يزول عرف العشائر ويوجد عرف الأحزاب.

وبالنسبة إلى تطور الاجتماع: فالمواصلات الحديثة التي تتخذ مكان المواصلات القديمة توجد أعرافاً جديدة حسب شأنها، بينما تختفي أعراف الأسفار القديمة، كعرف مراعاة الرتبة في السيارات، فالسيارة المتقدمة في الوصول إلى المدينة يلزم أن تتقدم في حمل المسافرين، كما أن النظام يلزم مراعاته عند الركوب في المواقف المزدحمة، إلى غير ذلك.

وهكذا الشأن بالنسبة إلى الاقتصاد: فالعرف متطور حسب تطوره، مثلاً تطور الحياة أكثر لكثرة أسباب التجمل وما إلى ذلك يوجب تزاحم الكسبة على الدكاكين في المحلات المزدحمة بالمشترين، وهذا التزاحم يوجب ارتفاع إيجار الدكاكين بقانون العرض والطلب، وحيث لا يملك كل مستأجر قدر الإيجار المرتفع يبدل ذلك إلى شبه رهان يحفظ رأس المال للمستأجر مع انتفاع الموجر بفوائده المضاربية عند المتشرعة، أو فوائده الربوية عند غيرهم، ومن ذلك ينشأ عرف (الخلو) فيعطي الموجر مثلاً ألف دينار خلواً، ولكل شهر عشرة دنانير إيجاراً، فألفه محفوظ بينما استفاد الموجر من أرباح الألف.

ولا يخفى أن مشروعية الخلو تتوقف على كون آخذها هو المالك ونحوه كمتولي الوقف، أو أن المستأجر شرط على الموجر حقه في ذلك، وإلاّ فالناس

مسلطون على أموالهم يقف دون إرادة المستأجر الخلو وبدونها لا يخرج من الدكان.

وحال غير الدكان حال الدكان في هذه المسألة، منشئاً وشرعاً.

لا يقال: فما هي الحكمة في إعطاء المستأجر الخلو مع أنه يتمكن أن يتاجر بها ويدفع الإيجار أكثر.

لأنه يقال: لا وقت للمستأجر، وكثيراً ما لا خبرة له في الاتجار بالخلو، وبإعطائها إلى الموجر يتخلص هو عن هذه المشكلة.

وعلى أي حال، فهذه الأعراف الجديدة توجب قوانين جديدة إما من جهة التطبيق كما عند المتشرعة، أو من جهة الكبرى أيضاً كما عند غيرهم.

((أعراف جديدة))

وهكذا تتولد الأعراف الجديدة، من العمارات الجديدة ذات الطوابق، ومن الزراعة الجديدة التركتورية وغيرهما.

ثم إن بعض الحقوقيين مثل للأعراف الجديدة التي نشأت من تطور الاجتماع عرف احتياج الزوجين قبل العقد إلى الوصفة الطبية بعدم الابتلاء بالأمراض المسرية، فإن هذا العرف نشأ من كثرة هذه الأمراض بسبب تطور الآلة والسرعة وتجمل الحياة وتعقدها، وسبب هذا العرف وضع قانون لذلك في كثير من البلاد.

لكن لا يخفى أن هذا القانون في بلاد الإسلام التي تعمل بموازين الإسلام لا وجه له إطلاقاً، بل حتى في البلاد التي لا تعمل بموازين الإسلام أيضاً لا وجه لهذا القانون، والاشكال المذكور غير وارد:

أما حلاً: فلأن الأمراض المسرية قليلة جداً مما يجعل الضرر غير عقلائي، مثل عدم عقلائية الخوف من السفر بالسيارة والطائرة لأجل احتمال التصادم والسقوط، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وأما نقصاً: فلأنه لو صح الاحتياج إلى ملاحظة الطبيب عند الزواج لاحتمال السراية، لاحتاج الأمر إلى ملاحظة الطبيب لكل داخل في المقاهي والمطاعم والفنادق والشراكة بين اثنين والضيافة ومحلات السباحة، بل كل عائلة عائلة ولو كل شهر مرة

يفحصهم الطبيب واحداً واحداً مثلاً، إذ المقاهي والمطاعم والفنادق حيث الاشتراك في ظروف الأكل والشرب ومحلات النوم ممكن السراية، وكذلك يأتي هذا الكلام في الشريكين حيث يريدان تجديد الشركة بينهما لاحتمال سراية المرض من هذا الشريك إلى شريكه إذا كان أحدهما مريضاً، ويأتي ذلك بين الضيف والمضيف وركاب السيارات وما أشبه ومن أشبه، فعلى القانون أن يعلن أن كل ضيافة وشراكة بحاجة قبلاً إلى فحص الطبيب لكل من المضيف والضيف والشريك والشريك، سواء في الضيافات العمومية أو الخصوصية، وكذلك الحال في الذين يريدون السباحة في الأحواض المشتركة أو يريدون ركوب السيارات ونحوها.

وهكذا من المحتمل في العائلة أن ابتلي أحدهم مثلاً بالسل أو الجذام أو الملاريا وما أشبه من الأمراض المعدية، فاللازم فحص الطبيب لهم فيما لا يقل من كل شهر مرة مثلاً، وهكذا حال من يدخل بلداً أو يخرج من بلد، إذ من المحتمل أن يكون مريضاً يدخل المرض إلى البلد المسافر إليه، وهكذا في كل محل تجمع كالمدارس والنوادي والمساجد والكنائس وما أشبه ذلك.

وبالأولى احتاج الفحص أصحاب الميت ومرتادي المستشفيات والمصحات، حيث من المحتمل أن يكون الميت مبتلى بالأمراض المعدية فلمس أهله له أوجب السراية، وهكذا زوار المرضى في المستشفيات وما أشبه ذلك.

وعلى أي حال فليس من العرف الذي نحن بصدده ما ذكر من فحص الزوجين، ولذا فالقانون الذي يوضع تبعاً لهذا العرف أو يوضع لدرء الخطر وإن لم يكن عرف، منظور فيه.

((فروع))

وهنا فروع لا بأس بالإلماع إليها وإن كان موضعها (الفقه) لا المدخل إلى الحقوق الذي نحن بصدده في هذا الكتاب، لكن المناسبة الحقوقية وهل أن مثل ذلك حق أم لا، أوجب ذكرها

مع المناسبة لما طرح من العرف:

((المرض المعدي ومسألة الضمان))

الأول: هل أن من سبّب أمراض الناس بسبب العدوى بالأمراض المسرية يضمن المال بقدر الحق العرفي مطلقاً، أي ولو كان عن جهل، أو لا يضمن مطلقاً، أو يفصل بين العامد فيضمن بين غيره فلا يضمن، احتمالات.

الأول: إنه ضامن فيجب تدارك ضرره.

والثاني: عدم ذلك إطلاقاً، لعدم ذكره في كتب الفقه ولو كان واجباً لبان.

والثالث: إنه مع العمد يضمن لأنه سبب ذلك لا مع غيره.

لكن الظاهر الأول صناعة، فإن عدم الذكر لا يدل على العدم بعد إطلاق أدلة السبب، كما أن الضمان لا يحتاج إلى العمد، ولذا من كسر إناء الغير في النوم، أو سبب سقوطه بمد رجله إليه مما أوجب كسر عظامه مثلاً أو موته كان ضامناً.

وقد ورد أن الظئر لو انقلبت على الطفل في النوم ومات الطفل كانت الظئر ضامنة، إلى غير ذلك مما ذكر في كتاب الديات والغصب وغيرهما.

وإذا قيل بالضمان فهل المال بقدر علاج نفسه أو يضاف إليه تعطله عن العمل وقد كان يربح بواسطة عمله في الشخص العامل، مقتضى الصناعة الثاني، لأنه ضرره بعدم العمل أيضاً، كما ذكرنا مثل ذلك في كتاب الغصب لمن حبس حراً أو وقف دون عمله.

ويأتي مثل هذا الكلام فيمن كسر رجل غيره مثلاً، فهل عليه الدية فقط، أو بإضافة التفاوت بين المال الذي يتطلبه العلاج بالإضافة إلى الدية، مثلاً الدية مائة والعلاج بمائة وخمسين، أو بإضافة تعطله عن العمل أيضاً بسبب كسر

رجله، مقتضى الصناعة الثالث للجمع بين دليل الدية ودليل «لا ضرر» الشامل لكلا الأخيرين، أي ضرر التفاوت وضرر قدر التعطل، لكن الفتوى بذلك بحاجة إلى تأمّل أكثر وتتبع أوسع، لم أر من الفقهاء من تعرض لبعض ذلك.

((تمريض الجنين))

الفرع الثاني: هل من سبب مرض جنينه أو جنينها في حال الحمل، لشرب الخمر مثلاً أو غير ذلك من المضار، أماً كانت أو أباً أو كليهما، أو سبب فقد الجنين لقوة من قواه، كالبصر أو السمع أو العقل، يضمن أو لا، احتمالان، من عدم ذكرهم له فالأصل عدم الضمان، ومن إطلاق الأدلة.

لكن قد عرفت أن عدم الذكر مع الإطلاق غير ضار، نعم ربما يقال إنه نشأ بدون تلك القوة لا أن الأبوين أفقداها، والأدلة تدل على الضمان في الثاني دون الأول، لكن:

أولاً: كثيراً ما ينشأ الجنين مع تلك القوة لكنهما يسببان فقدها، فحالهما حال من رفس بطن الأم فأفقد الجنين عضواً أو قوة، فلا يمكن إطلاق القول بعدم الضمان.

وثانياً: إن مثل ذلك ضرر أيضاً، وإن كان بسبب الحيلولة دون تكون تلك القوة، ولذا العرف يقولون: الأب أو الأم سبب هذا الفقد.

لكن في شمول إطلاقات الأدلة كروايات الديات ونحوها لأمثال هذا الضرر تأمل، نعم ينبغي إخراج صورة عن الضمان لو قلنا بالضمان وهو فيما إذا كانت الأم مثلاً محتاجة إلى تصويرها بالأشعة لمرض، والأشعة توجب ذلك كما يذكرها الأطباء، وهكذا فيما إذا احتاجت الأم إلى شرب دواء أو حقن إبرة أو ما أشبه من العلاجات مما يسبب التشوية في الجنين.

((تكوين الولد مع العلم بالمرض))

ويتفرع على

هذا الفرع: إنه هل يجوز لمثل الأب المريض أو الأم المريضة تكوين ولد ثبت في الطب أنه يفقد قوة من قواه كبصره أو سمعه إلى آخر عمره، وخصوصاً إذا كان يفقد عقله أو يكون شللاً أو كقطعة لحم أو ما أشبه ذلك، أو أن الأم تعلم بأنها حال الحمل بحاجة إلى دواء مضطرة إليه يسبب تشوه الجنين.

لا يبعد القول بعدم الجواز تكليفاً، لأنه من الضرر أيضاً.

وعلى ما ذكرناه من احتمال الضمان، فإذا ثبت أن تكلم الأبوين في حال الجماع أو مقاربتهما في وقت ورد في الروايات خوف جنون الولد أو ما أشبه ذلك سبّب النقص أو التشويه، فهل يضمنان نقص الولد.

ربما يقال: لا للسيرة القطعية بعد حمل تلك الروايات على الكراهة، لكن فيه: إن عدم الضمان في صورة عدم القطع المذكور وما في الروايات من باب المقتضي، ولا يعلم هل أن ذلك السبب أو غيره، أما إذا علم بالسببية فمقتضى الصناعة الضمان بعد عموم «لا ضرر»، وعدم الفرق في ذلك بين العمد وغير العمد كما تقدم.

أما القبح والوصمة العرفية بل الشرعية والمحدودية الشرعية لا توجب الضمان، كما إذا أكلت ما يوجب قبح الولد أو عدم جماله، أو حملت من الزنا عالماً عامداً حيث يوصم الولد شرعاً وعرفاً بأنه ولد زنا، أو أرضعت معه بنتاً سبب المحرمية مما لا يتمكن الولد من التزويج بتلك البنت، فإن كل ذلك لا يوجب الضمان على الأم.

وكذلك إذا حدث ما يشبه ذلك الشيء من الأب، إذ أن هذه الأمور لا تعد أضراراً عرفية حتى يشملها دليل «لا ضرر» مع أن الضرر موضوع عرفي، فاللازم الأخذ منه.

((تعارض القانون وروحه والعرف))

بقي شيء:

وهو أنه إذا تعارض القانون وروح القانون، أو تعارض العرف والقانون، أو تعارض العرف وروح القانون، فما هو العلاج.

والجواب: أما في الأول أي تعارض القانون وروح القانون، مثل أن الدخول بالبنت دون

إكمال التاسعة ممنوع حيث هذا هو القانون، لكن روح القانون يقول بجواز ذلك في غير بالغين زوجهما أبوهما مثلاً وكلاهما شبق ولا تضر البنت بالدخول، فهل يقدم القانون بالمنع أو روحه بالجواز، إذ روح القانون أن المنع من جهة صدمة البنت وليست هنا صدمة إطلاقاً.

أو إذا كان القانون الوقوف عند احمرار الضوء وروح القانون يقول بأن ذلك من جهة خوف الاصطدام، بحيث لا خوف إطلاقاً كما في إبان منع التجول.

((الأجير في الإخبار وقانون الضرر))

الفرع الثالث: لو أعطى إنسان أجرة لأحد كي يوصل الخبر إلى وكيله لبيع بضاعته، حيث علم الموجر أن البضاعة في حال التنزل فلم يفعل الأجير ما استؤجر له حتى نزلت البضاعة، فهل هو ضامن للتفاوت، لأنه سبب الضرر عرفاً، لا يبعد ذلك، وقد يقال بأن الأصل براءته، لكن دليل لا ضرر مقدم عليه.

ومثله لو أعطاه النقد الآئل إلى السقوط فلم يصرفه حتى سقط، أو اعطاه الثلج فلم يوصله حتى صار ماءً، أو الفاكهة حتى فسدت، أو كان مأجوراً لسدّ الحنفية فلم يفعل حتى سبب كثرة الماء فساد البضاعة أو انهدام الدار، أو لم يسدّ الكهرباء فصرف ما في قباله الثمن أو سبب إحراق الدار أو البضاعة، أو لم يسدّ أمام النهر فأفسد الزرع وما أشبه ذلك من الأمثلة الكثيرة، وقد ذكرنا جملة منها في كتاب الغصب.

فإذا كان أحدهما أظهر لدى العرف قدم الأظهر، وإلاّ لا يبعد تقديم روح القانون، لأنه علة، والعلة تعمم وتخصص في كل من الموضوع والحكم، فإذا قال: لا تأكل الرمان لأنه حامض، صار عموم في الموضوع بأن كل حامض يجتنب، وخصوص بأن الرمان الحلو يؤكل، كما صار عموم وخصوص في الحكم بالتعميم في ماء الرمان شرباً مع أنه ليس بأكل،

والحكم كان عدم الأكل، والتخصيص بأن الأكل مع ضميمة ترفع مضرة الحموضة لا بأس به.

من غير فرق بين مفهوم الموافقة أو المخالفة، والعلة المنصوصة أو المستنبطة استنباطاً عرفياً.

ولهذا لم نستبعد في الفقه جواز وطي البنت دون البلوغ إذا لم يكن ضرر إطلاقاً بكون الزوج أيضاً مثلها، أو كان الزوج صغير الموضع، أو هي كبير الموضع، أو سلك طريقها مثلاً ولو حراماً حتى لا ضرر إطلاقاً في الحال الحاضر، وإن كانت المسألة بعد محل تأمل.

وربما يتمسك في ذلك بالانصراف، لكن بعض العلماء يقدمون نفس القانون على روحه فيما إذا لم يكن أظهر في البين، وحجتهم أنه لا يمكن الخروج عن القانون إلاّ بالقطع، ولا قطع مع الاحتمال.

((**تخالف الإشارة والوصف**))

ومن هذا الباب تخالف الإشارة والوصف، كما إذا أشار الأب إلى بنته فاطمة، وقال: زوجتك زينباً، أو الإشارة والأمر كما إذا أشار الأب إلى من في الباب بعدم الدخول وقال بلفظه: ادخل، أو بالعكس في الإشارة والنهي بأن قال: لا تدخل، وأشار إليه بالدخول، أو اختلف الوصف والأمر أو النهي، كما إذا قال مشيراً إلى زيد: ادخل أو لا تدخل، يا عادل أو يا فاسق، وزيد يعلم أنه ليس بعادل أو ليس بفاسق.

فإنه إذا كان أحدهما أظهر قدم، وإن تساويا في الظهور لزم التماس دليل آخر، فإن كان فهو وإلاّ فالمحكم الأصول، حيث لا تتوفر الأدلة الاجتهادية.

هذا في باب تعارض القانون جسماً أو روحاً، وإن كان التدافع بين القانونين جسماً أو روحاً بأن تضارب قانونان جسماً أو روحاً فإن كان من التزاحم كالغريقين قدم الأهم إن كان في البين أهم، وإلاّ كان التخيير، وإن كان التعارض بينهما بسبب عدم الملاك في أحدهما ما يسمى بالتعارض كان المرجع المرجحات في باب التعارض، وإن فقدت المرجحات كان التخيير.

((التعارض بين العرف والقانون))

ثم إن كان التعارض بين العرف والقانون، والفرق بينه وبين التعارض بين القانون وروح القانون أن القانون قد لا يكون مستقى من العرف، فالإنسان لم يعلم هل أن المقنن أراد الروح أو الجسد، وقد يكون مستقى من العرف ثم تغير العرف مثلاً فلا يعلم هل يعمل بالقانون أو بالعرف الجديد، فالتعارض بين العرف والقانون.

فلعلماء الحقوق فيه أقوال ثلاثة: تقديم هذا، أو ذلك، أو التخيير.

وهذا عند المتشرعة إنما يصح في التطبيقات، وعند غيرهم حتى في التشريع كما سبق الألماع إلى مثل ذلك.

((عرفان في بلد واحد))

وإذا كان في البلد عرفان كل يفهم الموضوع أو حدود الحكم على كيفية وصار بينهما تنازع، فالمرجع القاضي الذي يحكم بينهما باجتهاده سواء وافق أحدهما أو خالف كليهما، وذلك لأن القاضي هو الفاصل حتى في مجتهدين تنازعا في قدر المركوز في أذهانهما في الأمور الخارجية.

مثل ما إذا كان عرف يرى أن مثل المروحة السقفية المنصوبة والشموع المعلقة كلها داخلة في مركوز أذهان البائعين، بينما العرف الآخر يرى عدم دخولها، فإن كان المتنازعان من عرف واحد ثبت عليهما حكم عرفهما، وإن كانا من عرفين فالمرجع الأصل.

نعم إذا كان عرف المشتري الدخول وعرف البائع العدم فالعقد مفقود الشرط، إذ المشتري اشترى بشرط الدخول والبائع باع مطلقاً فللمشتري الخيار، أو أن العقد مفقود الجزء لأن البائع باع جزءاً لا جزءاً آخر والمشتري اشترى كلا الجزءين فهو من خيار تبعض الصفقة، وإن كان على نحو القيد بطل العقد، لأن المقيد عدم عند عدم قيده، فالأقسام ثلاثة.

وإن كان المتبايعان من لا يدخل في أحد العرفين، فالمرجع المركوز في أذهانهما، فإذا اختلفا في المركوز كان كما إذا كانا من

عرفين، وإن قال لا مركوز فالمرجع الأصل.

((التعارض بين العرف العام والخاص))

ومنه يعلم حال ما إذا كان هناك عرفان عرف خاص وعرف عام، فإن كان المتنازعان من أحدهما فهو، وإن كانا من عرفين أحدهما خاص والآخر عام، فالأمر كالاختلاف في الأعراف.

ومن هنا قالوا بأن راويين إذا كانا من عرفين وسألا الإمام (عليه السلام) حمل جواب الإمام بالنسبة إلى كل على عرفه، مثلاً سأل كوفي عن أرطال الكر فقال الإمام: كذا، وسأل مدني عن أرطال الكر فقال الإمام كذا، حمل الرطل في كل جواب على عرف السائل، وإن أمكن جمعهما فهو، كألف ومائة رطل بالعراقي وستمائة رطل بالمدني، وإلاّ حمل الأزيد على الأفضل على قاعدة الجمع بين الأقل والأكثر.

ولو كان هناك عرفان طولاً أو عرضاً و لم نعلم هل أن المقنن الذي قال بالرطل من هذا العرف أو ذاك في العرضي، أو كان في هذا الزمان أو ذاك في الطولي، فإن كان بين العرفين تباين كان التخيير مع عدم إمكان الجمع، أو الاحتياط مع إمكانه في غير الماليات، وفي الماليات المحكم قاعدة العدل، مثلاً قال عليك بدنة، والبدنة في عرف البعير وفي عرف البقرة، و لم نعلم هل أن الآمر من هذا العرف أو ذاك العرف، أو في هذا الزمان أو في ذلك الزمان، فإن الواجب على المأمور نصف هذه، لأنه من الأمور المالية، وإن كان بين العرفين عموم مطلق فالزائد على الخاص يأتي فيه البراءة، وإن كان بينهما عموم من وجه فحال مورد التوارد حال التباين.

((المستحدثات والقوانين الجديدة))

(مسألة) من الواضح أن المقننين سواء كان مقنناً تشريعياً كما في المقننين العلمانيين، أو تأطيرياً كما في الإسلاميين، لم يضعوا كل القوانين التي تحتاج إليها الأمة، فإن الأحداث المتجددة بالنسبة إلى الإسلاميين بحاجة إلى استنباطات جديدة لتطبيقات الكليات الإسلامية على الصغريات الجزئية، ولذا احتاج الأمر إلى تكميل القوانين يوماً بعد يوم بالنسبة إلى العلمانيين، وإلى تطبيقات جديدة بالنسبة إلى الإسلاميين.

والفقهاء هم المبطقون والمستنبطون، كما أن القضاة الذين هم مجتهدون كذلك، وهكذا يقال في العلمانيين بالنسبة إلى قضاهم وشراح قوانينهم.

ولا شك بالنسبة إلى الإسلاميين في حجية نظر الفقهاء الذين يجمعون شرائط التقليد، كقاطعية أنظار القضاء بالنسبة إلى المترافعين ومن إليهم، كما أن القاضي العلماني كذلك عندهم.

أما مفسرو القانون عندهم والمستنبطون غير جامعي الشرائط عندنا فليس لآرائهم وزن في القطع، وإنما لإمكان المراجعة والاطلاع، كوزن آراء مراجع التقليد والقضاء الأموات بالنسبة إلينا، حيث إنها مساعدة للمقننين والمؤطرين والقضاة، فالمراجعون يراجعون آراءهم لأجل الاستفادة العلمية.

وربما يصطلح على رأي المراجع بالفتوى، وعلى رأي غيرهم من المستنبطين بالنظريات الفقهية.

((إذا قضت المحكمة بالحكم))

فإذا قضت المحكمة بشيء يرجع إلى تفسير القانون أو استمده من العرف ونحوه فهو لازم الاتباع بالنسبة إلى الطرفين المترافعين، وبالنسبة إلى غيرهما كالأطراف الخارجة وكالآتين بعد ذلك، كما أنه حجة بالنسبة إلى لوزام القضاء، مثلاً لو قضى القاضي بين رجل وامرأة اختلفا في أنها زوجان أم لا، بأنهما زوجان فإنه يترتب على ذلك أحكام ثلاثة:

الأول: لزوم ترتيب كل منهما الأثر على الزوجية.

الثاني: إن امرأة خارجية لا تتمكن أن تتزوج بهذا الزوج والحال أنها خامسة بالنسبة إليه أو أخت زوجته، وإن كان الرجل قبل فصل النزاع بسبب القاضي كان يدعي أن المدعية عليه ليست زوجته، وهكذا المرأة طرف النزاع بعد حكم القاضي بأنها زوجة الرجل لا تتمكن من الزواج برجل آخر.

الثالث: إن أولادهما يعدون أولاد الحلال في الإرث وسائر الشؤون، فلا يقال: إن الرجل المدعي عدم الزوجية كان الأمر بالنسبة اليه زنا فلا إرث، نعم قد ذكرنا في كتاب القضاء أن أحدهما لو علم بطلان ما ذكره القاضي إما لأنه لا يراه قاضياً شرعياً لعلمه بعدم عدالته أو فقاهته أو ما أشبه ذلك، أو علمه بأن حكمه خلاف الواقع، فاللازم عليه ترتيب أثر الباطل مهما أمكن، كما أن حال الثالث إذا علم ببطلان الحكم كذلك، لأن العلم لا يقف أمامه شيء، إلاّ إذا غير الشارع الحكم كما ورد بأن اليمين تذهب بالحقوق.

((القضاة والقوة التنفيذية))

ثم القضاة حالهم حال القوة التنفيذية أمام ثلاثة أشياء:

الأول: اتباع القوانين بدون زيادة ونقيصة، بالنسبة إلى القوانين الجوهرية.

الثاني: الاختيار في إطار القانون في الحكم بأحد صغرياته، إذا كان إطار القانون فضفاضاً يمكن الاختيار فيه.

الثالث: الاختيار في الأسلوب القضائي، ويعبر عنه بالطريقة القضائية.

مثلاً القانون يقول بحرية الزارع في الزراعة، فإذا جاءه شريكان

في المزرعة يتنازعان، فالقاضي يجب أن يحكم بحريتهما وهذا هو الأمر الأول.

ثم لما كانت الحرية فضفاضة فللقاضي أن يجعل الأمر بين المتنازعين بأن يزرع أحدهما شتاءً والآخر صفياً أو أحدهما الطرف الأيمن والآخر الطرف الأيسر من غير فرق بين جعل الشتاء أو طرف اليمين لزيد أو لعمرو، لأن القاضي حر في القرار في إطار القانون، وهذا هو الأمر الثاني.

ثم للقاضي في الأمر الثالث أن يبلغهما ذلك بواسطة مكتوب أو رسول أو جريدة رسمية أو ما أشبه ذلك.

وفي هذين الأمرين الأخيرين لا يلزم اتباع القضاة لرأي القضاة السابقين، ولا يلزم توحيدهم في الرأي في القضاة العرضيين، مثلاً القاضي السابق قال بزراعة زيد يميناً أو شتاءً، والقاضي الثاني في مرافعة أخرى بين المتنازعين يقول بزراعة عمرو يميناً أو شتاءً في سنة أخرى تنازعا فيه ورجعا إلى قاض ثان، كما أن قاض في عرض هذا القاضي في نزاع بين زيد وعمرو آخرين يحكم بعكس القاضي الذي كان في عرضه، أو يقول أحدهما يزرع خريفاً والآخر ربيعاً، أو أن أحدهما يزرع أمام المزرعة والآخر خلفها لا يمينها وشمالها، كما يبلغ المتنازعين بكيفية أخرى غير كيفية القاضي الذي قبله أو في عرضه.

((كلام الإمام في ذم اختلاف الآراء))

وما تعرض له الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذم القضاة إنما كان بالنسبة إلى الأمر الأول، حيث إن كل واحد من القضاة الذين كانوا في الكوفة والبصرة ومصر واليمن والحجاز وفارس وما أشبه مثلاً كان يحكم حسب القياس والاستحسان أو المصالح المرسلة، ومن الواضح وقوع الاختلاف في الجوهر فإذا اجتمعوا مثلاً أيام الحج كان الرئيس يصوب آراءهم جميعاً، مثلاً كان أحدهم حكم بأن للجد الربع، والآخر حكم بأنه الخمس، والثالث حكم بأنه الثلث، ومن الواضح أن ذلك مخالف لوحدة الأحكام

الجوهرية فكيف يصوب الرئيس الكل من القضاة في قضاياهم في موضوع واحد. أما إذا كان يصوب أحدهم ويخطئ الآخرين ولو كان التصويب والتخطئة حسب اجتهاده، لم يكن بذلك بأس، كما هو كذلك بالنسبة إلى آراء الفقهاء المختلفين في الجوهر، مع اعتراف كلهم أو المرجع الأعلى بالنسبة إليهم إذا كانوا قضاة تحت يده بأن أحد الآراء مطابق للواقع، أما الآراء الأخريات فهي مخالفة للواقع لكن إذا اجتهدوا اجتهاداً صحيحاً حسب الموازين فللمخطئ أجر وللمصيب أجران، كما ورد في مرسلة.

وهنا ننقل كلام أمير المؤمنين علي (عليه الصلاة والسلام) ليظهر أنه يذمهم في التصويب لا في أصل الاختلاف، قال (عليه الصلاة والسلام): «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك وعند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، إلههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد، أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه، أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول (صلى الله عليه وآله) عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[1]، وفيه تبيان لكل شيء، وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً، وأنه لا اختلاف فيه، وقال سبحانه: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[2]، و«إن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولا تكشف الظلمات إلاّ به»[3].

(١) سورة الأنعام: ٣٨.

(٢) سورة النساء: ٨٢.

(٣) بحار الأنوار: ج٢ ص٢٨٤ ب٣٤ ح١ عن نهج البلاغة.

((إشكالات في معرفة الصغريات))

(مسألة): لو كان في القانون التأطيري عندنا، والتشريعي عند العلمانيين، خلل بالنقص أو السكوت أو الإجمال أو التناقض، فاللازم سد الخلل بالاجتهادات الفقهية عندنا، وبروح القانون وما أشبه عندهم، ولا تتمكن القوة القضائية أو التنفيذية من سد ذلك بنفسهما بتقنينهما، إذ ليس التقنين من صلاحياتهم.

((النقص القانوني))

فالأول: وهو النقص، كما إذا ذكر القانون بعض الصغريات ولم يذكر بعض الصغريات الأخر، كما لو قال القانون: إن الاضرار التي تتوجه من المالك أو نحوه إلى الناس بسبب أمواله غير المنقولة أو دوابه فهو ضامن له، كما إذا انهدم حائطه على إنسان، أو انكسر أنبوب مائه مما سبب ضرر الجيران، أو صالت دابته فقتلت أو جرحت إنساناً، إلى غير ذلك.

فإن هذا القانون ناقص لا يشمل أمواله المنقولة، كما لو وقعت أخشابه الموضوعة على السطح في الشارع فجرحت أو قتلت إنساناً أو حيواناً أو أتلفت مالاً، فهل يضمن أو لا، وكذلك إذا اتخذ بعض السراق شجرة داره مخبأً فسرق دار الجيران بحيث لو لم تكن الشجرة لم تسرق دار الجار، أو أعطى سيارته لإنسان لا يعرف السياقة فقتل هذا الإنسان شخصاً، أو أطارت الريح زنابيره للعسل فلسعت الجيران أو المارة، إلى غير ذلك، وإنما يسمى هذا نقصاً لأن بعض شبه هذا القانون ذكر وبعضه الآخر لم يذكر.

((السكوت القانوني))

والثاني: وهو السكوت، وذلك ينطبق عندنا في التطبيق لا في التشريع، إذ ما من شيء إلاّ وبينه الإسلام إما بالخصوص وإما بالعموم بالأدلة الاجتهادية أو الأصول العملية، وقد قال سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[1] فإن الخلافة للرسول (صلى الله عليه وآله) إكمال الدين، لأن

---

(١) سورة المائدة: ٣.

الخليفة (عليه السلام) يبين كل ما يحتاج إليه الأمة، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على التكميل.

لا يقال: فكيف ورد «وسكت عن أشياء»[1] بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى.

لأنه يقال: يراد بالسكوت إما في أصول الدين، وإما في الفروع بأنه لم يبين لها حكماً خاصاً، فاللازم عدم جعل الحكم لتلك الموضوعات بالقياس ونحوه، وإنما يلزم أن يجري فيها الأصول العملية.

نعم بالنسبة إلى العلمانيين هناك ألوف القوانين غير المدونة، والتي هي بحاجة إلى التدوين، كما أن ذلك يمكن بالنسبة إلينا في التطبيق أي القوة التأطيرية لم تحدد الصغرى، والمرجع هنا هي القوة التأطيرية والتي تسمى بالتشريعية عند العلمانيين أو مراجعة نفس شورى الفقهاء.

((الإجمال القانوني))

والثالث: وهو الإجمال، فذلك مما يمكن عندنا في الصغريات فقط، وعند العلمانيين حتى في الكبريات.

والمرجع عندنا هو المرجع الذي ذكرناه في الثاني، كما أن إجمال النص يرجع فيه إلى الفقيه فإن تمكن من تحصيل القرائن على الحكم في هذا الجانب أو ذاك الجانب كما في اللفظ المشترك مثلاً فهو، وإلاّ فالمرجع الأصول العملية.

أما المرجع عند العلمانيين فهو من له التقنين.

ومثال الصغرى عندنا: ما إذا علمنا بأن الركن في النكاح الزوجان والركن في البيع العوضان، فإذا شك في مورد بأن المقصود في العقد بالإضافة إلى العوضين المتبايعين أيضاً أم لا، فالأصل عدم ذلك القصد، لأنه زائد على أصل العقد، أما إذا اضطررنا إلى العلم الإجمالي مما لا مجال للأصل، كما إذا باع زيد داره لعمرو ودكانه لخالد وعلمنا بأن أحد العقدين كان المقصود فيه المتبايعين أيضاً على نحو القيد أو الشرط، مما يسبب بطلان العقد بدون القيد ويكون الاختيار بيد الشارط مع الشرط، فهنا الأمر مجمل ويلزم الرجوع فيه إلى القواعد العامة في تشخيص العقد

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٧٥ ح٥١٤٩.

المقصود فيه الطرفان أيضاً عن العقد الذي لم يكن فيه ذلك.

وكذلك إذا كان هناك بيع واختلف الطرفان فأحدهما ادعى أن المقصود كان الطرف الآخر بذاته، والطرف الآخر ادعى بأنه لم يكن هذا المقصود في البين، وهكذا الحال في سائر المعاملات كالصلح والرهن والإجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة وغيرها.

بل يأتي مثل هذا المبحث في الإيقاع أيضاً كما إذا وصى أن يذهب فلان للحج من قبله بعد موته، ومات فلان أو خرج عن التكليف أو عصى فيما وجب عليه تنفيذ الوصية، فإذا كان الأمر على نحو التقييد سقطت الوصية، لأنه لم يرد ذهاب غيره، فإذا تعذر ذلك الغير تعذرت الوصية مما أوجب سقوطها، وإذا كان على نحو الأفضلية أو من باب المثال أو لم يكن بيد الميت ذلك كما إذا أوصى أن يصلي عليه فلان بصورة خاصة بمعنى أنه لا يريد صلاة غيره إطلاقاً، بقيت الوصية على حالها، ويلزم أخذ غيره للحج.

أما في المثال الأخير فلا وصية، وإنما الأمر الشرعي يوجب صلاة غيره، إلى غير ذلك من الأمثلة.

((التدافع القانوني))

أما الرابع: وهو التدافع بين القانونين، فإن كان التدافع على نحو التزاحم لوجود الملاك في كليهما كالغريقين فاللازم تقديم الأهم، إن كان بينهما أهم إلى حد المنع من النقيض، وإن لم يكن أهم إطلاقاً أو كان الأهم بقدر الأفضلية لا بقدر المنع من النقيض فالتخيير.

ولا يخفى أنه إذا كان بين القانونين وارد أو حاكم قدم الوارد على المورود والحاكم على المحكوم، وليس ذلك من محل الكلام إطلاقاً، فالوارد ما يرفع موضوع المورود، مثل رفع خبر الثقة موضوع دليل البراءة الذي هو (العقاب بلا بيان)، والحاكم هو ما يوسع أو يضيع الموضوع أو المحمول بالنسبة إلى الدليل المحكوم، فأقسامه أربعة:

فإذا قال: أكرم العلماء، فقد يقول: زيد العالم ليس عندي بعالم، في التضييق.

أو يقول: عمرو الجاهل هو عندي عالم، في التوسعة.

أو يقول: ليست الضيافة من الإكرام، في التضييق بالنسبة إلى الحكم.

أو يقول: عدم وجودك عند مجيء العالم عندي إكرام له، في التوسعة.

هذا فيما كان التدافع من قبيل التزاحم.

أما إذا كان من قبيل التعارض، مثل اشتباه الحجة باللاحجة في الخبرين، فالمرجع هو من له صلاحية وضع القانون تأطيرياً عندنا، وتشريعياً عند العلمانيين، حتى يتمكن ذلك المرجع من تقديم أحد القانونين على الآخر، فيبطل القانون الآخر ويثبت القانون الذي قدمه، ويرتفع بذلك موضوع التعارض.

وقد ذكر الأصوليون أن ميزان الشبهات الحكمية هي فقدان النص أو إجماله أو تعارضه، وتسمى هذه الشبهة بالشبهة الصدقية أيضاً، كما أن ميزان الشبهات الموضوعية والمسماة بالشبهات المصداقية أيضاً ما يحتاج إلى استطراق باب العرف ولا شأن للشارع في ذلك، إلاّ إذا كان للشارع تصرف في الموضوعات، وربما ألحق الموضوعات المستنبطة بالشبهات الحكمية من جهة الملاك، لكنا ناقشنا وجود مثل ذلك إطلاقاً في مورده، والله العالم.

((شبهات مصداقية))

ثم إنه كثيراً ما لا يكون فقدان نص أو إجماله أو تعارضه، بل النص موجود وواضح لكن انطباقه على بعض الصغريات بحاجة إلى الاستنباط، مما هو شأن الفقيه أو شأن القوة المؤطرة أو القوة القضائية بشرط بلوغهما درجة الاجتهاد، فإن الألفاظ وإن كانت واضحة عرفاً، لكنها كثيراً ما يشتبه في بعض مصاديقها.

مثلاً (الماء) مفهوم واضح، ومع ذلك قد يشتبه في المياه الزاجية والكبريتية بأنها هل هي ماء أم لا، مما حتى العرف شاك فيه، فيلزم العمل فيه حسب الأصول الجارية فيها.

ومثلاً في دليل «لا ضرر» مفهوم واضح، لكنه هل يشمل الأعدام الضررية، لا بمعنى

أن العدم سبب الضرر، إذ قد عرفت سابقاً أن الأعدام ليست بشيء حتى تأخذ معلولاً أو تكون معلولاً، بل بمعنى أن العلة عملت عملها في حالة عدم المانع، كإحراق النار للحطب في حال عدم الرطوبة، فإذا أسند الإحراق إلى عدم الرطوبة كان مجازاً، فإن العلة الحقيقية النار الواجدة للشرائط والفاقدة للموانع، فإن في تأثير العلة يلزم وجود الشرط وفقد المانع في كل من العلة والمعلول، مثلاً انكسار الإناء بواسطة العود يشترط بأن يكون العود قوياً وأن لا يكون ملفوناً بخرقة، كما يشترط في الإناء أن يكون رخواً بحيث يكون قابلاً للإنكسار بالعود لا كالحديد، وأن لا يكون ملفوناً بخرقة، فإذا فقد أحد الشرطين أو وجد أحد المانعين لم ينكسر.

وعلى أي حال، فمثلاً لدليل «لا ضرر» مفهوم واضح، ويستفاد من هذه القاعدة ــ والتي هي رواية في نفس الوقت ــ كثير من الحقوق، لكنه كثيراً ما يشتبه في بعض مصاديقه من جهة هل أن عدم النفع ضرر، أو من جهة هل أن فلاناً سبب لأنه لا يتحقق وجوب الغرامة إلاّ بعد تحقق موضوع الضرر، وبعد تحقق استناد الضرر إلى فلان الذي نريد أن نغرمه.

((أمثلة لموارد الشبهة))

ولنمثل بجملة من موارد الاشتباه وأن كان بعض الأمثلة أخفى من بعض:

مثلاً إنسان ضيف جماعة وذبح شاة مما سبب أن يغرم في الضيافة مثلاً مائة دينار، ثم إن الجماعة لم يحضروا، وسبّب ذلك عفونة الطعام وعدم الانتفاع به، ولم يكن هناك مشتر للطعام، فهل هؤلاء الجماعة ضامنون لهذه المائة دينار.

وكذلك إنسان وعد إنساناً بأن يسافر معه بالطائرة، فاستأجر ذلك الإنسان المضيف مكاناً في الطائرة بقيمة غالبة مثلاً لهذا الإنسان الذي أعطاه الكلام، ثم لم يأت ذلك الإنسان مما سبب غرامة المضيف، وما كان يتمكن من ملئ فراغ الطائرة بإنسان يعطيه أجرته.

أو أن إنساناً وعد أن يأتي

بالمصباح إلى الدار هذا الإنسان حتى لا يأتي السارق، وبعد ذلك لم يأت بالمصباح و لم يكن صاحب البيت قادراً بعد ذلك من الإتيان بمصباح، لأن الوقت قد فات، وليس هناك في السوق نفط يتمكن أن يشتريه لمصباح نفسه، فاعتماده عليه سبب مجيء السارق وسرقة أمواله.

فهل الواعد يتحمل هذا الضرر، لأنه عرفاً يقال: إن عدم الضيف وعدم مجيء الشخص إلى الطائرة وعدم مجيء الشخص بالمصباح هو الذي سبب هذه الأضرار.

أو أنه راجع طبيباً والطبيب وعده بالمجيء فاعتمد عليه و لم يرجع إلى طبيب آخر، فلم يات الطبيب مما سبب موت المريض أو عماه أو ما أشبه ذلك.

وأوضح منه أنه أخذ في العملية ثم لم يتم العملية لكونه متبرعاً في العملية، لا بأجرة حتى يقال إنه من خلاف مقتضى العقد، ومات المريض بسبب عدم إجراء تمام العملية أو عمي أو نقص عضو منه أو قوة من قواه.

ومن فئة أخرى من الأمثلة: أنه ادعى عليه إنسان بزعم أن له الحق أو كان ظالماً، لعدم الفرق في الضمان بين العمد وعدم العمد، فسبب أن يذهب كل يوم هذا الشخص المدعى عليه إلى المحكمة مما كلفه أجرة السيارة ونحوها، وبعد ذلك تبين بطلان الدعوى، فهل المدعي يكون ضامناً لهذه الخسارات، لأنه سبب ضرر هذا الإنسان، أو أن المحكمة الظالمة أخذت من المدعى عليه رسوم المحكمة، وذلك بسبب الادعاء عليه، فإن لم يدع عليه ذلك المدعي لم يكن خاسراً لهذه المبالغ التي أعطاها للمحكمة، فهل المدعي ضامن لمثل هذا الشيء.

أو أنه أخبر مثلاً الظالم بأن فلاناً في هذا المكان مما أنه لو ظفر به الظالم ظلمه، فاضطر إلى الهروب بأجرة، فهل هذه الأجرة تقع على المخبر الذي سبب هروبه بسبب إخبارة للظالم، فإن الخسارة قد تكون مادية وقد تكون معنوية، وكلاهما قد يكون

من جهة عدم النفع، وقد يكون من جهة الضرر.

فالخسارة المعنوية من جهة عدم النفع مثلاً فيما إذا حال دون تعلمه و لم يصبح عالماً، مما سبب له خسارة مادية أيضاً حيث إنه لو صار طبيباً ربح كل يوم مائة دينار، بينما الآن صار حمالاً لا يربح أكثر من دينار، فهل المانع يضمن التفاوت بين الدينار والمائة دينار.

والخسارة المعنوية من جهة الضرر ما لو أعطاه دواءً سبب نسيانه الكثير، مما لا يراجعه بعد إنسان للطبابة عنده، فسبب خسارته كل يوم تسعة وتسعين ديناراً.

والخسارة المادية من جهة عدم النفع كما إذا حال دون ذهابة إلى مكسبه فلم يربح بهذا السبب.

والخسارة المادية من جهة الضرر كما إذا كسر إناءه.

والأمثلة لما ذكرناه كثيرة جداً، كما إذا حال دون سفاد دابته حتى تنتج، أو دون تأبير شجره حتى يثمر، أو دون سقي بستانه فهلكت الأشجار، أو دون ترميم داره فانهدمت، إلى غيرها، وقد ذكرنا جملة من هذه الأمثلة في كتابي الغصب والصلح.

والقاعدة أن كل مورد رأى العرف أنه ضرر مستند إليه غرم الضار، وكل مورد رأى العرف أنه ليس بضرر أو ليس مستنداً إليه لم يغرم، وكل مورد شك العرف فالأصل عدم الضمان لأصالة البراءة، وكل مورد اختلف العرف إلى قسمين يؤخذ بقاعدة العدل جمعاً بين العرفين.

((آراء سائر العلماء الفضلاء))

بقي شيء:

وهو أن آراء العلماء الذين ليسوا هم بمراجع التقليد ولا في السلطات الثلاث التأطيرية والقضائية والتنفيذية، فيما إذا كان إعمال تلك السلطات بعنوان القانون، وإلاّ كانوا هم أيضاً من العلماء أصحاب الرأي الذين نحن الآن بصدد آرائهم، فإن آراء أمثال هؤلاء العلماء لا تفيد الحقوق مستقيماً، وإنما تفيد أموراً أخر مرتبطة بالحقوق.

الأول: تعريف وتحديد الموضوعات، كتعريف العقد والإيقاع

وسائر موضوعات الأحكام.

الثاني: تحديد مفاهيم الأحكام والأمور المرتبطة بها، كالأهم والمهم والتعارض والتزاحم وما أشبه ذلك.

الثالث: تتميم القوانين الناقصة واستنباطها من الأدلة، لتسهيل الأمر على السلطات الثلاث، سواء ذكر بعض القانون ولم يذكر بعضه، أو لم يذكر القانون أصلاً، لأن القضية حادثة تحتاج إلى استنباط القانون.

الرابع: تعديل القانون المحتاج إلى التعديل، فإن ما يقع في الخارج من السلطات الثلاث كثيراً ما يكون غير موافق للقواعد الشرعية عندنا، أو للقوانين الموضوعة مرجعاً عند العلمانيين، أو يكون تطبيق الصغرى على قاعدة كلية قابلة للانطباق على عدة صغريات، وكانت هناك صغرى أفضل من هذه الصغرى المطبقة، فآراء هؤلاء العلماء المذكورين تكون مرشدة لخطأ التطبيق في السلطات الثلاث، أو هادية للصغرى الأفضل من الصغرى المطبقة أو لصغريات أخر فلا ينحصر الأمر في صغرى واحدة.

الخامس: تفصيل القوانين وإيضاح مجملها، وكيفية الجمع بين المتعارضين أو المتزاحمين منها، و رد مطلقها إلى مقيدها وعامها إلى خاصها، والتنسيق بينها.

وعليه فآراء العلماء مما يساعد الحقوق للظهور في العالم الخارجي، لا إنها حقوق بنفسها.

((المراجع الفقهاء ومرجعية القانون))

(مسألة) قد تقدم أن المصدر الأخير في القوانين الإسلامية[1] هو مرجع التقليد الجامع للشرائط، والسلطات الثلاث كلها مستندة إليه.

فإن كان المرجع واحداً بأن لم يكن غيره مرجعاً للأمة فهو وحده، وإلاّ فشورى المراجع.

ومن الواضح أن المرجع دائماً متغير لموت أحدهم وقيام آخر مكانة، ولذا فالسلطة المستندة إليه متغيرة أيضاً، ومعنى التغير أن القوانين تنظم في كل عصر حسب الاستناد إلى الأدلة الأربعة حكماً، وإلى متطلبات العصر الذي تغير اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً وتربوياً تطبيقاً.

وعليه فالقوانين لها جانب ثابت وهي الأحكام المستنبطة من الأدلة الأربعة، وجانب متغير وهو التطبيقات في كل عصر، مثلاً: «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم» وهي القاعدة الفقهية المشهورة التي نصفها الأول نص[2]، ونصفها الثاني مستفاد من قوله سبحانه: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾[3]، بل وقوله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾[4]، حيث إن الآية الأولى تثبت الولاية لأنفسهم على أنفسهم إلا أن النبي (صلى الله عليه وآله) أولى، والآية الثانية ولاية الإنسان على نفسه بطريق أولى.

فهذه القاعدة بالنظر إلى ذاتها ثابتة غير قابلة للتطوير، لكن بالنظر إلى أسباب بقاء هذه القاعدة من ناحية، وصغريات الولاية من ناحية ثانية متطورة.

((قاعدة السلطنة وثباتها في ذاتها))

أما الأول: فإن كل شيء يوجب بقاء حريات الإنسان على نفسه وماله حسب مقتضى الزمان صحيح، وإن تغيرت الصور والأوعية، مثلاً الفصل بين السلطات الثلاث في هذه الأزمنة المتأخرة وعاء لحفظ الحريات، وذلك لأن تركيز السلطة في هيئة واحدة قريب جداً إلى إساءة استعمال هذه السلطة، وإلى التوجه الاستبدادي من أصحاب السلطات، كما رأينا ذلك

---

(١) أي في تطبيق الكبريات على الصغريات واستنباط الأحكام في عصر الغيبة.

(٢) غوالي اللئالي: ج١ ص٢٢٢.

(٣) سورة الأحزاب: ٦.

(٤) سورة الأنفال: ٧٥، وسورة الأحزاب: ٦.

في بني أمية وبني العباس والعثمانيين ومن إليهم.

نعم المعصوم (عليه السلام) لا يستبد، وذلك لحفظ الله سبحانه وتعالى له، قال سبحانه: ﴿إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً﴾[1]، لكن في غير المعصوم السلطة المستبدة تودي بحريات الإنسان وبأمواله وبدمائه وبأعراضه.

فالقصد من توزيع الاختصاصات تحاشي الوقوع في السلطوية والدكتاتورية عن طريق إضعاف سلطتهم بمنع حصرية القدرة وتقسيمها على عدة هيئات، حتى تكون كل هيئة في قبال هيئة، ولا تتخل الهيئة التأطيرية في القضائية.

((التعددية ضمان عدم الاستبداد))

هذا ولذا ذكرنا في غير واحد من كتبنا السياسية ونحوها وجوب تعدد الأحزاب، حتى تكون الأحزاب خارج السلطة مراقبة للسلطة، فلا تتمكن السلطة من التصرف الاستبدادي في شؤون المجتمع، فهذا الإضعاف للسلطة في العصر الحديث الوسيلة الوحيدة لصيانة الحريات الفردية، إذ أن إطلاق السلطة والحرية أمران متناقضان، فإذا أطلق السلطة ذهبت الحرية وسقطت عملياً (الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم) ولم تسلم حقوق الناس من تعسف الحكام المستبدين، وذلك بضمان الفصل بين الاختصاصات المختلفة من تأطيرية وإجرائية وقضائية، وأن يكون لكل منها هيئة مميزة، فبالاعتماد على التوزيع والتعدد المذكورين يتمكن كل فرد من أفراد المجتمع أن يجد فرصة للتخلص من حكم المستبد، وأن يشرع ببناء حياة متوازنة محققة، نظراً للتنافس الذي يسود بين السلطات الثلاث في الدولة من ناحية، وبين الأحزاب المتعددة الحرة من ناحية ثانية.

ومن الواضح أن التعدد العملي بسبب المؤسسات الدستورية وفصل السلطات وحريات الأفراد وإعطاء حقوقهم يحد من سيادة السلطة السياسية في الدولة، بإقامة حقل مفرز للفرد، فلحماية

---

(١) سورة الجن: ٢٧.

الفرد ضد تسلط وهيمنة السلطة تهتم السلطات الاستشارية بإضعاف سلطة الأكثرية بعد إضعاف أصل التجمع على الباطل بسبب الأقلية والأكثرية.

ولذا ذكرت القوانين الحديثة أن هناك في المجتمع مناطق ممنوعة لصالح الفرد، يحرم التدخل فيها من قبل الهيئات الحكومية، وتلك المناطق هي مناطق حقوق الفرد والمواطن وحرياته الأساسية بالنسبة إلى أمواله ونفسه وعرضه التي لا يحق لأي هيئة أكثرية حاكمة أن تنتقص منها وتخالف احترامها.

فالحكومة لا تستطيع الإلغاء أو القضاء على الحياة الخاصة للفرد، وبالتالي فإن الأفراد يجدون في الحصانة المذكورة وسيلة للتعبير عن أنفسهم، ويكون ذلك ــ أي الفصل بين السلطات والأحزاب الحرة المستندة إلى المؤسسات الدستورية ــ خير حافظ لتلك الحريات.

((قاعدة السلطنة وتغير مصاديقها))

وأما الثاني: فإن التسلط على النفس والمال في غير المحرم يعطي للإنسان أن يستعمل ماله ونفسه في كل التطورات الحديثة، فكل الأجهزة الحديثة من المواصلات والإعلام ووسائل البيت الآلية والمطابع وغيرها جائز.

كما أن كل تصرف في النفس بالتقوية والعلاج والرياضة بالوسائل الحديثة وغيرها جائز أيضاً.

وهكذا كل ما يوجب راحة الإنسان وعدم ضرره وتنظيم معاشه وحفظه ووقايته ضد الجهل والأمراض والفوضى والأعداء الداخليين والخارجيين جائز أيضاً.

وقد تقدم أن لا قانون أساسي بالمفهوم الحديث كالديمقراطية في الإسلام، بل المرجع هو شورى الفقهاء، وبعده القوى الثلاث.

وعلى هذا فلا يقال: لم تكن القوى الثلاث بهذه الكيفية في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) ولا غيره، فمن أين ذلك.

إذ الجواب نقضاً: بأنه لم تكن المدارس العلمية والكتب المطبوعة والحسينيات والأضرحة وروابط العلم وغيرها بهذه الكيفيات في زمنه

(صلى الله عليه وآله) ولا في زمن من بعده.

وحلاً: بأن قاعدة (كل شيء لك حلال) وما أشبه من نصوص الكتاب والسنة يجعل المسلم في حرية تامة في غير المحرم، بالإضافة إلى ما عرفت من أنها مقدمة الواجب من جهة حفظها الحريات النفسية والمالية.

((تفسير القانون وأبعاده))

وبهذا تبين أن الفصل الطويل الذي ذكره العلمانيون حول الاحتياج إلى تفسير القانون وأنه من المفسر وكيف يفسر وما أشبه ذلك لا احتياج إليه في القانون الإسلامي إطلاقاً.

ويأتي الكلام في أنه كيف يفسر الفقيه الأدلة الأربعة تفسيراً يطابق اليوم، وهكذا للقوى التأطيرية والتنفيذية والقضائية بالنسبة إلى تطبيق الكبريات الفقهية على الجزئيات الخارجية.

والجواب: إن الفقيه بضميمة المكتب التاريخي مع متطلبات العصر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها يستنبط الأحكام الكلية، مثلاً بيد الفقيه أن التجارة والكفالة والحوالة والمضاربة والقرض والوديعة والعارية ونحوها حلال شرعاً بفروعها الجزئية الموجودة في الكتب الفقهية، هذا بالنسبة إلى المكتب التاريخي بأدلتها الأربعة.

أما بالنسبة إلى التطور العصري في الاقتصاد، مثلاً يرى الفقيه أن البنوك تعمل هذه الأعمال مع عدم التورع عن المحرمات، كبيع الكالي بالكالي والربا والاحتكار والإجحاف وما أشبه، فالبنوك في العصر الحاضر تبيع بمجرد القول بدون نقدية المعاملة، بل كان من البضاعة والعوض نسيئتان، كما أنها تعطي الربا وتأخذ الربا، وتحتكر ما يحتاج إليه الناس احتكاراً في تجارات البنك، مما يسبب الضرر لهم، وهو منفي بدليل «لا ضرر».

كما أنه يجحف في معاملاته، مثلاً يأتي بالمعمل ويشغله ثم يعطي حق العمل أقل، أو يبني مستشفى ويأخذ من المرضى أكثر، أو يعطي المال للطلاب لتكميل

دراساتهم الجامعية وما أشبهها في قبال استخدامهم بعد تخرجهم خمس سنوات مثلاً في مقابل المال الذي أخذوه من البنك، ويعطي أحدهم مثلاً كل شهر مائة دينار بينما حقه العادل في كل شهر خمسمائة دينار، وفي كل ذلك يجحف البنك حيث إنه يشتري المعمل مثلاً بألف دينار ويضع رأس مال فيه ألف دينار ويستعمل العمال بأجواء إكراهية بأقل من قدر حقهم، بينما يجب أن يقسم الناتج إلى العمل ورأس المال والعمال مثلاً حسب التقسيم العرفي.

وهكذا يفعل بالنسبة إلى المرضى في المستشفيات، فيأخذ مثلاً من المريض خمسين ديناراً بينما حقه الواقعي عشرون ديناراً. وكذلك عدم الإجحاف يقتضي استخدام الخريجين سنة لا خمس سنوات، وإعطاءهم كل شهر خمسمائة دينار لا مائة دينار.

فإذا رأى الفقيه كل ذلك جعل القانون المصرفي بدون بيع الكالي بالكالي وبدون الربا والاحتكار والإجحاف، فالبيع المذكور في البنك الإسلامي ملغى، والربا أخذاً وعطاءاً ممنوعان، نعم يجوز أن يأخذ البنك من المقرض بقدر مصارف دفتره وقلمه وإجارة دكانه وصناعه، بحيث يكون إذا وضع في البنك أول السنة مليوناً من الدنانير، يكون في آخر السنة رأس ماله أيضاً مليوناً من الدنانير، فلا يأخذ الأكثر ولا يعطي الأكثر، على حسب قوله سبحانه: ﴿لا تَظلمون ولا تُظلمون﴾[1].

كما لا يأخذ القرض بالربا، بل يأخذ عملاً مضاربياً، الأرباح والأضرار بين صاحب البنك والمال حسب الموازين المضاربية، وكذلك لا يحتكر احتكاراً يضر بالناس في تجاراته، كما أنه يأخذ بالنسبة إلى المعمل والمستشفى بقدر حقه العادل، وكذلك يأخذ من الطلاب الذين زودهم بالمال عند الدراسة فيما كانوا فقراء فأخذوا من البنك المال إلى حين تخرجهم، يأخذ منهم بقدر حقه لا أكثر.

وبهذا يجمع الفقيه بين الأحكام

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٩.

الشرعية التي لا تتغير، فإن «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1]، وبين الموضوعات المتطورة في كل زمان ومكان.

وهكذا حال القوى الثلاث بالنسبة إلى اجتهاداتهم الشخصية في تطبيقاتهم الخارجية، فإن القوى الثلاث كما تقدم ليس لهم إلاّ التطبيق، حتى بالنسبة إلى المجلس ليس له التشريع على ما عرفت سابقاً، فإن التشريع لله وحده، وإنما يعملون حسب اجتهاداتهم الشخصية فيما إذا كانوا جامعين لهذه الشرائط، ومن المفروض أن يكونوا جامعين للشرائط في الدولة الإسلامية، فإن الدولة الإسلامية باستشاريتها تجمع حول نفسها الطاقات الخلاقة والكفاءات الممتازة، لا كالدكتاتوريين الذين يجمعون الأمّعات حول أنفسهم للتصفيق لهم.

ثم كما يأتي عمل الفقيه في الاقتصاد بما ذكرناه في مثال البنك وأن كانت الأمثلة كثيرة، كذلك يأتي عمله في سائر الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية والعسكرية وغيرها.

قال علي (عليه الصلاة والسلام) كما في (نهج البلاغة) مخاطباً لبعض عماله:

«استعمل العدل، واحذر العسف والحيف، فإن العسف يعود بالجلاء، والحيف يدعو إلى السيف»[2].

و(العسف) الشدة في غير الحق، فلا يتشدد الحاكم في غير حق، و(الجلاء) التفرق وترك الأوطان، فإن من يرون الشدة يذهبون عن بلادهم، و(الحيف) الميل إلى الظلم، وظلم الحاكم وعماله هو أول العوامل لثورة الناس وقيامهم في قبال الحكومة، فبهذا الميزان يطبق الفقيه الأحكام الشرعية على الصغريات الخارجية.

---

(١) راجع الكافي: ج١ ص٥٨.

(٢) نهج البلاغة: قصار الحكم ٤٧٦.

((خصوصيات القوانين العامة))

(مسألة) القوانين العامة لها خصوصيات من حيث الأفراد والمكان والزمان.

فمن حيث الأفراد تكون القوانين العامة في الدولة الإسلامية على قسمين:

((قوانين النظام والشمول الأفرادي))

الأول: القوانين المرتبطة بالنظام، وهذا ينطبق على الجميع من غير استثناء، فإن أية دولة لا ترضى إلاّ قبول أفراده عامة النظام، وإن أمكن بعض الاستثناءات، كما نشاهد أن قواعد المرور لا تطبق بعضها على سيارات الإسعاف وسيارات الإطفائية وما أشبه ذلك.

فلا فرق في الدولة الإسلامية في لزوم الالتزام بالنظام بين المسلم والكافر بطوائفهما المختلفة، ولا بين أهل البلد وغير أهل البلد، فالمرور والشرطة والنجدة، وقوانين المطارات والقطارات وسائر المواصلات، والمعاهد العلمية والمكتبات والمطابع والمستشفيات والمستوصفات، وحق الناس في الشكاية إلى القضاة في الأخذ بحقوقهم، وحق الحياة الحرة الكريمة، وحفظ المال والعرض والدم، إلى غيرها كلها للجميع.

((قوانين الأحكام وقانون الإلزام))

والثاني: القوانين المرتبطة بالأحكام، حيث هناك قوانين بصورة عامة وقوانين بصورة خاصة.

فالقسم الأول: هو قانون المسلمين من الطهارة إلى الديات، وهم كلهم في هذا شرع سواء، نعم هناك فرق بين الشيعة والسنة في جملة من الأحكام التي لم تثبت في نص القرآن وكلام الرسول (صلى الله وعليه وآله) المقطوع به، من الاختلافات المذهبية أو الاجتهادية، وفي هذا كل على مذهبه واجتهاده.

فإذا كانت الدولة الإسلامية واحدة تضم السنة والشيعة، كما ذكرنا تفصيلة في كتاب (كيف نجمع شمل المسلمين) فالمرجع الأعلى للدولة شورى الفقهاء من الجانبين، فالأغلبية من كليهما ينفذ حكمه في كل المسلمين، مثلاً في المجلس الأعلى سبعة من

الشيعة وسبعة من السنة، فإذا كان أربعة من هؤلاء وأربعة من هؤلاء حكموا حكماً فهو المنفذ على الجميع، أما إذا كانت الأغلبية من إحدى الطائفتين فالحكم نافذ على طائفته لا على كل المسلمين، مثلاً قال أربعة من السنة وثلاثة من الشيعة شيئاً، فإن الحكم ليس نافذاً إلاّ على السنة لتحصيل الأكثرية بالنسبة إليهم، وكذلك العكس. وحينئذ لا ينفذ الحكم العام كالحرب مثلاً، إذ لا يمكن حرب نصف الأمة وسلم نصف الأمة.

وإذا كانت دولة إسلامية صغيرة فإذا كان الرئيس شورى الشيعة فالسنة يجب أن يكونوا بأمن وسلام ويعملون حسب مذهبهم واجتهادهم، وإذا كان الرئيس شورى السنة فالشيعة يجب أن يكونوا بأمن وسلام ويعلمون حسب مذهبهم واجتهادهم، وإذا كان الأمر بين سني وشيعي يختلفان نظراً، كتنازع في النكاح أو الطلاق أو البيع أو ما أشبه وقع بين زوجين أو متبايعين أو نحو البيع، وكان أحد الجانبين سنياً والآخر شيعياً، فإن كان إجماع في الحكم بين السنة والشيعة ورضيا كلاً بهذا القاضي أو ذاك فهو، من جهة فصل القضاء لا من جهة المذهبية، وإلاّ فاللازم تشكيل مجلس قضاء من القاضي السني والقاضي الشيعي للفصل في الأمر، ويجب تنفيذ حكم القاضي الجامع للشرائط فقط.

وإذا كانت دولة سنية يجب أن يكون قضاة شيعة، كما أنه إذا كانت دولة شيعية يجب أن يكون قضاة سنة، ليعيش كل جانب في أمن وسلام يتمكن من السير بأموره حسب مذهبه واجتهاده.

وكما يلزم التقسيم في القضاة كذلك يلزم التقسيم في سائر الموظفين، كالمحافظين ومن إليهم كل بقدر جماعته.

هذا بالنسبة إلى القانون العام.

((قانون الأقليات غير الإسلامية))

أما الثاني وهو بالنسبة إلى القانون الخاص، فذلك عبارة عن قوانين خاصة بالنسبة إلى غير المسلمين الذين يقطنون بلاد الإسلام، سواء كانوا

أهل كتاب أو غير أهل كتاب، وقد ذكرنا في بعض مباحث (الفقه) أن المستنبط من الأدلة أن غير أهل الكتاب أيضاً يخيرون بين الإسلام والحرب والجزية، ومن الطبيعي أن غير أهل الكتاب أيضاً يدفعون الجزئية.

وحينئذ فكل غير المسلمين الساكنين في بلد الإسلام، لهم كرامتهم وحريتهم وحقهم في العمل بمذهبهم، إلاّ فيما يرتبط بالنظام العام، مثلاً الكافر لا حق في إظهار المنكرات أو الإفطار علناً في شهر رمضان أو ما أشبه ذلك، أما سائر الشؤون فهم ومذاهبهم.

وإذا وقع نزاع بين الكفار فلهم الحق في أن يراجعوا إلى قاضيهم، وأن يراجعوا إلى قاضي المسلمين، وإذا راجعوا قاضي المسلمين فله الحق في أن يطبق عليهم حكم الإسلام أو أن يطبق عليهم أحكام أنفسهم، كما ذكرنا وجه ذلك وتفصيله في الفقه.

وإذا كان النزاع بين المسلم والكافر كمتبايعين، أو مسلم تزوج بكتابية أو ما أشبه ذلك، فالمرجع قاضي المسلمين، ويجب عليه أن يراعي العدل والإحسان في قضائه، قال سبحانه: ﴿ولا يجرمنكم شنئآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[1].

((بين الحكومة الإسلامية والعلمانية))

وربما يستشكل بأنه أليس من الأفضل الحكومة العلمانية من جهة القانون، حيث إن قانونهم واحد للجميع، من غير فرق بين الدين والمذهب واللون واللغة.

والجواب: إن الفارق بين العلمانية والدينية ليس في اللون واللغة، لأن كليهما يعتقدان بعدم الفرق في اللون واللغة، أما بالنسبة إلى الدين والمذهب:

أولاً: الحكومة العلمانية لا فرق عندها من جهة الوطن، والحكومة الإسلامية لا فرق عندها من جهة الدين، مع أن المنطق مع الثاني لا مع الأول، إذ الوطن أمر مادي، والأمر المادي لا يجمع الكل، بينما الدين أمر معنوي والأمر المعنوي يجمع الكل، إذ لا تنازع في المعنى فإن ساحته

(١) سورة المائدة: ٨.

واسعة، بينما تنازع في المادة لأن ساحتها ضيقة، لوضوح محدودية المادة، وعدم محدودية المعنى.

مثلاً: إذا قامت الدولة الإسلامية في العراق قال القانون: إن كل المسلمين سواء، كانوا عرباً أو عجماً أو كرداً أو تركماناً أو هندياً أو باكستانياً أو إندونوسياً أو خليجياً أو مصرياً أو سورياً أو غيرهم، وهذا يوجب التوسعة في الأخوة والعمل والحركة والتجارة وغيرها.

أما إذا كانت دولة العراق علمانية، فإنها تحصر النطاق في عراقي الجنسية المرتبطة بهذه الأرض، مع العلم أنه لا انسجام بين المسلم والكافر، كما أنه يوجب التضييق فيما ذكرناه من الأخوة الإسلامية.

وهل الدول العلمانية في العالم حتى الشيوعيين تمكنت من جعل الانسجام بين أبناء الوطن الواحد.

وثانياً: الفرق بين المسلم وغير المسلم واقعي في الدولة الإسلامية، بينما الفرق بين الوطني وغير الوطني خيالي في الدول العلمانية، فإن التنسيق بين العقيدة والعمل يجعل الإنسان موحد الإتجاه، بخلاف الفصل بين العقيدة والعمل حيث يجعل الإنسان مذبذباً منفصم الشخصية، وأيهما خير هذا أو هذا.

إن الفوارق النابعة من الفطرة والعقيدة هي الفوارق الواقعية، لا الفوارق النابعة من التراب والماء.

هذا بعض الكلام في القوانين من حيث الأفراد.

((القانون الإسلامي وشمولية المكان))

أما القوانين من حيث المكان، فلا اشكال في أن قوانين بلاد الإسلام جارية على كل المسلمين، سواء كانوا في الداخل أو في الخارج، أي إن المسلم ملتزم بالعمل بقوانين الإسلام سواء كان داخل الدولة الإسلامية أو خارجها، فإن قوانين الإسلام لا تخص مكاناً دون مكان، كما لا تخص زماناً دون زمان.

نعم القوانين المرتبطة بالنظم كالمرور والمستشفيات والمطارات والمعاهد خاصة بالداخل، حيث إنها في الخارج من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فإذا عينت وزارة المواصلات في الدولة

الإسلامية مثلاً لزوم السير من الطرف الأيمن، أو لزوم إعطاء من يرتاد المستشفى بقدر نصف مصرفه لإدارة المستشفى حيث النصف الآخر تعطيه الدولة، أو أن التعليم مجاني للجميع، إلى غير ذلك، فمن لا يعيش في بلد الإسلام بل يعيش في بلد غير المسلمين حيث السير من الطرف الآخر، أو لزوم إعطاء كل مصارف المستشفى، أو أن التعليم بالأجرة، فإنه ليس عليه تطبيق نظم البلاد الإسلام على نفسه في ذلك البلد.

وعليه فإذا طبق ذلك البلد أحكامه عليه لم يكن عليه شيء في قبول تلك الأحكام، نعم قبول أحكام منعها الإسلام لا يصح إلاّ في مورد الضرورة أو مورد قانون الإلزام، مثلاً لو أريد إعطاء الإرث من الكافر القريب له أو الجار له بما ليس في الإسلام، أو أراد أخذ زوجة المطلقة بدون الشرائط، إلى غير ذلك جاز، لأنه من قانون الإلزام.

نعم ما يخالف قانون الإسلام وليس من قانون الإلزام، لا يصح إلاّ عند الضرورة، والضرورات تقدر بقدرها، مثلاً إذا جاز عندهم الشذوذ الجنسي، أو جاز عندهم أخذ الأخ أخته لأنهم من المجوس أو شبه المجوس، أو جاز عندهم بيع الخمر أو فتح المبغى، لا يجوز للمسلم كل ذلك، لأنها ليست من قانون الإلزام نصاً أو إجماعاً.

وهل من قانون الإلزام أنه لو عمل معه الشذوذ الجنسي إكراهاً كان له أخذ البدل، كما هو قانون بعض البلاد غير المسلمة، من جهة أنه إلزام بما يلتزمون، أو من جهة احتمال جواز ذلك حتى بالنسبة إلى بلد الإسلام، حيث إن الحاكم له الحق في أخذه من مال الفاعل لإعطائه للمفعول، حيث ورد في الحديث: «من كسر مؤمناً فعليه جبره»[1]، كما في رواية ذلك الذي سبب خروج مسلم جديد عن الإسلام بتكليفه العمل والعبادة ليل نهار، فإن التعليل عام، بالإضافة إلى أنه قد يعد حقاً عرفياً وحقوق المسلمين تحفظ،

---

(١) الكافي: ج٢ ص٤٤.

كما دل عليه النص والإجماع، بضميمة أن هذا جبر عرفي وحق عرفي.

في مقابل احتمال العدم، إذ ليس ذلك من الجبر عرفاً، ولا من الحق، ولم يرد في نص أو دليل جواز أكل هذا المال، فيكون من أكل المال بالباطل، مع أنه لم يرد في شيء من الروايات أو نحوها أن المفعول له هذا الحق.

احتمالان، وإن كان لا يبعد الأول، لأنه من صغريات قانون الإلزام.

وعلى كل، فمحل المسألة الفقه وإنما أردنا الإلماع إلى مورد الخروج عن مورد العموم.

((شورى المرجعية واختلاف الآراء))

بقي شيء، وهو أنه إذا كان هناك مجتهدون في رأس الدولة الإسلامية على نحو شورى المرجعية فما هي قوانين الدولة في مورد اختلاف اجتهاداتهم.

والجواب: قوانين الدولة حسب رأي الأكثرية، مثلاً إذا كان هناك نزاع بين زوجين أو شريكين أو متبايعين وراجعا المحكمة فالأكثر من الفقهاء أعضاء الشورى إذا كانوا يعطون الحق للزوجة أو الزوج أو هذا الشريك أو ذلك أو البائع أو المشتري فانه هو قانون البلاد، وليس هذا بأصعب من حق القاضي يخالف رأيهما، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً في هذا الكتاب وفصلنا البحث فيه في كتاب القضاء.

وحيث انتهينا من القوانين من حيث الأفراد والمكان، نأتي إلى القوانين من حيث الزمان:

((القانون الإسلامي ومسألة الزمان))

وهو الأمر الثالث الذي أشرنا إليه في أول المسألة، فنقول القوانين من حيث الزمان فيه ثلاثة مباحث:

((الزمان في الكبريات والصغريات))

الأول: إن القوانين إذا كانت كبريات كلية فهي واجب العمل، سواء كانت ثورة إسلامية أم لا، مثل قوانين البيع والشراء، والنكاح والطلاق، والإرث والديات وغيرها، وإذا كانت صغريات تطبيقية مثل

القوانين التي تضعها وزارة المواصلات ونحوها لأجل حفظ النظم وما أشبه، بحيث لولا الوضع لم يكن معداً من قوانين الإسلام، كان كل امرئ وحريته في غير جهة الضرر، إذ جهة الضرر من الكبريات الكلية أيضاً، والكبرى الكلية لا فرق فيها بين الأدلة الاجتهادية الأولية أو الثانوية أو الأصول العملية.

فإن مثل هذا القانون الصغروي الموضوع إنما يكون واجب العمل من وقت تعيين الدولة مع علم الفرد بالقانون، مثلاً إذا وضع قانون المرور أول شوال ونحن الآن في شهر رمضان، فإنه لا يجب التنفيذ، إذ لم توجب الدولة ذلك، وإنما أول وقت وجوب تنفيذه هو الوقت الذي تحدده الدولة، كما أنه آخر وقت القانون هو الوقت الذي تحدده الدولة في القوانين المحدودة، مثلاً جعلت الدولة قانون منع التجول لكون الزمان زمان الحرب لمدة بقاء الحرب، فإذا انتهت الحرب انتهى القانون.

وقد ذكرنا سابقاً وجه لزوم علم الشخص بالقانون حتى يكون مشمولاً لوجوبه، فـ «رفع ما لا يعلمون»[1]، يرفع وجوب القانون عمن لم يعرف وجوبه، بمعنى أنه معذور في ذلك.

((تغير القانون بتغيير من الواضع))

الثاني: إن القانون ينتهي أمده إذا تغيرت إرادة الدولة، مثلاً كانت الدولة ترى وجوب السير من اليمين، أو الوقوف عند احمرار الضوء، ثم جاءت دورة ثانية أو تغير رأي الدولة فغيرت القانون من السير إلى جانب اليمين إلى السير إلى جانب اليسار، أو الوقوف عند احمرار الضوء إلى الوقوف عند اخضراره، فإنه يجب السير بعد صدور هذا القانون من جانب اليسار والوقوف عند اخضرار الضوء.

((القانون والأثر الرجعي))

الثالث: إن القانون هل يمكن أن ينظر إلى السابق على وضعه بأثر رجعي أم لا، تابع بقدر وضع القانون، فإن إمكانه غير خفي بما

---

(١) انظر وسائل الشيعة: ج١٥ ص٣٦٩ ب٥٦ ح٢٠٧٦٩.

تقدمت الإشارة إليه من أنه اعتبار، والاعتبار خفيف المؤونة.

مثلاً قالت الدولة بأن كل مرتاد المستشفى يجب عليه إعطاء درهم لذلك، وقالت إن هذا القانون جار من اليوم أو من الغد، فإنه يجب إعطاء الدراهم من اليوم أو من الغد حسب القرر، أما إذا قالت الدولة من ارتاد المستشقى أمس يجب عليه إعطاء الدرهم هذا اليوم، فإن الدولة إذا كانت دولة شرعية واجبة الإطاعة كان على المرتادين بالأمس إعطاء ذلك الدرهم في هذا اليوم، فأثر القانون رجعي.

هذا بالنسبة إلى الآثار الإيجابية، وبالأولى بالنسبة إلى الآثار السلبية، كما إذا جعل القانون بإعطاء المستشفى كل يوم درهماً وقد ارتاد أسبوعاً، وبعد أسبوع جاء القانون الجديد بإسقاط ذلك بأثر رجعي، فإنه يسقط الدرهم من ذمة المرتاد.

والحاصل: إن القانون ينفذ من حين وضعه واعتباره إلاّ إذا وضع على نحو الأثر الرجعي، حيث إن القانون اعتباري والاعتبار يمكن وضعه من حينه أو من قبله أو من بعده.

ولا إشكال فيما إذا كان الاعتبار في الوسط في الأمر التدريجي أيضاً، لأنه تابع لكيفية قرار المقنن وهل أن القانون في الوقائع الجديدة يشمل حتى الوقائع القديمة من الحال، حتى يكون الأمر التدريجي ما مضى منه حسب القانون السابق وما يأتي حسب القانون الجديد، أو يعفى بالنسبة إلى الأمور السابقة من القانون، إطلاقاً حتى بالنسبة إلى الأمور الجديدة من الأمر التدريجي، فهو كالسائر من النجف إلى سامراء وقد كان القانون السابق أن يقف عند احمرار الضوء، ولما وصل إلى كربلاء تبدل القانون إلى وجوب الوقوف عند اخضراره، فالسائق هل يقف فيما بقي من الطريق بين كربلاء وسامراء عند الاحمرار أو عند الاخضرار، وهذا تابع لإرادة المقنن، فقد يقول من كان في وسط سيره يجب عليه تنفيذ القانون القديم،

وقد يقول بل ينفذ القانون الجديد.

ولهذا أمثلة كثيرة في الفقه، وهي مورد اختلاف الفقهاء أنه عند تبدل رأي المرجع أو عند موت المرجع والرجوع إلى مرجع آخر هل يكون المتبع بالنسبة إلى القضايا السابقة التدريجية آراء المرجع السابق، أو الرأي الأول للمرجع، أو آراء المرجع اللاحق، أو الرأي الثاني للمرجع.

مثلاً إذا كان رأي المرجع السابق أن العقد الفارسي كاف، وأن الرضاع المحرم إنما يكون بخمس عشرة رضعة، وقد اتخذ هذا زوجة بعقد فارسي أو أخته الرضاعية بعشر رضعات، وكذلك كان رأيه أن في الذبح يكفي في حلية المذبوح فري الحلقوم فقط، ورأيه أن الكر سبعة وعشرون شبراً، أو ستة وثلاثون شبراً، إلى غيرها، ثم تبدل رأيه أو مات وجاء من رأيه أن العقد الفارسي باطل، وأن الرضاع المحرم عشر رضعات، وأن في الذبح لا يكفي في الحلية إلاّ فري الأوداج الأربعة، وأن الكر ثلاثة وأربعون شبراً مثلاً، فإنه لا شك في وجوب تطبيق الرأي الجديد في القضايا المستقبلية، أما هل يطبق الرأي الجديد في القضايا الماضية حتى يبطل نكاحهما ويلزم العقد من جديد، أو يبطل نكاحهما إطلاقاً فيما إذا كان الزوج مثلاً فاعلاً في حال صغره بأخ الزوجة حيث اختلاف الآراء في أنه هل تحرم، أو التحريم خاص بما إذا كان الفاعل بالغاً، أو حتى تحرم الذبيحة السابقة التي فرى حلقها فقط، أو هل ينجس كل ما طهره بالماء السابق حيث لاقى النجاسة ذلك الماء، فاللازم عليه أن يتوضأ ويغتسل لصلاة آتية، إلى غير ذلك.

وقد اخترنا نحن في (الفقه) رأي من قال ببقاء الأمور السبابقة على حالها، وإنما الواجب تطبيق الأعمال الآتية على الرأي الجديد، وقد استدللنا لذلك بما عن صاحب الفصول من أن (الواقعة

الواحدة لا تتحمل اجتهادين) على تفصيل ذكرناه هناك مما لا داعي إلى تكراره.

((الأثر الرجعي في الروايات))

وقد ورد في جملة من الروايات الأثر الرجعي في رضا المولى في تزويج الجارية ورضاه في طيب اللبن:

فعن محمد بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «قضى علي (عليه السلام) في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب، فاشتراها رجل فولدت منه غلاماً، ثم قدم سيدها الأول فخاصم سيدها الأخير فقال: هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني، فقال: خذ وليدتك وابنها، فناشده المشتري فقال خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتى ينفذ لك ما باعك، فلما أخذ البيّع الأبن قال أبوه: أرسل ابني، فقال: لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني، فلما رأى ذلك سيد الوليدة الأول أجاز بيع ابنه»[١].

وعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب إلي من ولد الزنا، وكان لا يرى بأساً بولد الزنا إذا جعل مولى الجارية الذي فجر بالمرأة في حل»[٢].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام)، في المرأة يكون لها الخادم قد فجرت يحتاج إلى لبنها، قال: «مرها فلتحللها يطيب اللبن»[٣].

وعن إسحاق بن عمار، قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن غلام لي وثب على جارية لي فأحبلها فولدت، واحتجنا إلى لبنها فإن أحللت لها ما صنعا أيطيب لبنها، قال: «نعم»[٤].

وتفصيل هذه الروايات ذكرناها في الفقه في باب الفضولي وباب الرضاع، ولذا لا حاجة إلى التكرار.

وحيث قد عرفت أن الاعتبار بيد المعتبر في جعل الأثر الرجعي له، فقد يطلق المقنن الأثر الرجعي وقد يقيد، كما أن ذلك أيضاً كذلك بالنسبة إلى ما ورد في الشريعة مما قد يطلق الأثر الرجعي، كما في البيع الفضولي بالنسبة إلى إجازة المالك، وقد يقيد كما فيما إذا أجاز طرفا النكاح الذي أجراه الفضول بعد جريان العقد فيما إذا كانت المرأة خلية في

---

(١) الكافي: ج٥ ص٢١١ ح١٢.

(٢) الكافي: ج٦ ص٤٣ ح٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج٢١ ص١٣٩ ب٣٩ ح٢٦٧٣٢.

(٤) الكافي: ج٦ ص٤٣ ح٦.

حال العقد، لا ما إذا كانت مزوجة ولا فيما إذا كان الزوج حال العقد متزوجاً بخمس أو بالأخت أو ما أشبه ذلك.

وقد لا تصح إجازة المتقدم مطلقاً، كما في الطلاق حيث إذا طلق الفضول زوجة زيد فأجاز لم يصح الطلاق، وكذا إذا نذر من قبل زيد ثم أجاز زيد النذر، فإن هذا الاختلاف حسب الأدلة.

وكما هذا جار بالنسبة إلى الأحكام الشرعية كذلك جار أيضاً في كيفية القوانين التطبيقية الموضوعة من قبل القوى الثلاث، فقد يجعلون الأثر رجعياً مطلقاً، وقد يجعلون الأثر رجيعاً مقيداً، وقد لا يجعلون أثراً بالنسبة الى الزمان السابق مطلقاً.

كما أنه بالنسبة إلى الأمر التدريجي والذي توسط القانون في وسطه قد يجعلون الأثر للقانون السابق مطلقاً، أو للقانون اللاحق مطلقاً حتى بالنسبة إلى الزمان السابق، وقد يجعلون الأثر للقانون الثاني من حينه، فالقانون الأول نافذ المفعول إلى حين القانون الثاني، فإن الاعتبار خفيف المؤونة كما عرفت، وليس ذلك بمعنى جواز التناقض فيه، فإنه محال مطلقاً، فلا يمكن اعتبار متناقض أو انتزاع متناقض كما هو واضح.

((الحقوق فردية واجتماعية))

(مسألة): الحقوق فردية واجتماعية، والحقوق الاجتماعية بحاجة إلى الاجتماع، فإنه بدون الاجتماع من السالبة بانتفاء الموضوع، أما الحقوق الفردية فهي إما حقوق فردية على الأفراد فهذا أيضاً بحاجة إلى الاجتماع، أما ما ليست على الأفراد فهي ليست بحاجة إلى الاجتماع.

فحقوق الإنسان على نفسه، وفي الحديث: «إن لبدنك عليك حقاً»[1]، وفي حديث آخر: «إن هذا الدين رفيق فأوغل فيه برفق»[2].

كما أن حق الحيوان على الإنسان لا يحتاج إلى الاجتماع، هذا على نحو الإطلاق.

أما من يعتقد بالله واليوم الآخر فهناك حق الله عليه أيضاً، بل وإن لم يعتقد باليوم الآخر فإن حق المنعم وإن لم يكن له ثواب وعقاب واجب عقلاً، ولذا يثني الإنسان على من أنعم عليه، وإن لم يثن كان ناكراً للجميل عند الوجدان ويكون مسؤولاً أمام العقل.

وعلى أي حال، فقول بعضهم إن الحق لا يكون إلاّ في الاجتماع محل نظر.

كما أن من قال من علماء الأخلاق: بأن الأخلاق لا تكون إلاّ في الاجتماع، مستدلاً بأن الصدق والأمانة والتواضع والتعاون ما أشبه لا يكون إلاّ عند الاجتماع، كلام ضعيف، ودليله أخص من مدعاه، إذ هذه الأمور بحاجة إلى الاجتماع لا أن كل الأخلاقيات كذلك، فإن ﴿ولا تمش في الأرض مرحاً﴾[3]، والنشاط وروح الرجاء ونظافة الجسد والمكان وما أشبه أخلاق فاضلة، وأضدادها أخلاق رذيلة، وإن عاش الإنسان في جزيرة منقطعة.

((الحق وتقسيماته المختلفة))

ثم الحق على نوعين، حق مطلق يمتد بامتداد الإنسان، وحق موقت حسب القانون أو حسب عمل الإنسان أو حسب حاجة الإنسان، فحق تقدم هذه السيارة على تلك، أو تقدم المتقدم في الصف أو في المكان من باب «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم»[4] أو ما أشبه، حقوق قانونية حسب العمل.

أما الحقوق حسب

---

(١) انظر بحار الأنوار: ج٦٧ ص١٢٨ ب٥١ وفيه: (إن لجسدك عليك حقا).

(٢) انظر الكافي: ج٢ ص٨٧ ح٦ وفيه: (إن هذا الدين متين...).

(٣) سورة الإسراء: ٣٧، وسورة لقمان: ١٨.

(٤) مستدرك الوسائل: ج١٧ ص١١١ ب١ ح٢٠٩٠٥.

الحاجة كما إذا اضطر الإنسان فإنه ليس حسب العمل إذ لا عمل له.

وقد يكون الحق بيد الإنسان فيمكن أن يدخل نفسه في موضوع يوقع الحق عليه أو له، كما إذا تزوج حيث صار الحق وله وعليه، فإذا طلق خرج عن موضوع الحق.

وقد لا يكون بيده، كحق الأبوين على الإنسان حيث إنه لم يكن باختياره المجيء إلى الدنيا، بل فرض الحق عليه فرضاً.

والحق المربوط بالاجتماع قد يكون حق فرد على فرد، كالزوجين والوالدين والولد، وقد يكون حق الفرد على الاجتماع بدون المقابلة، كحق المريض الذي لا يتمكن من أية خدمة على الاجتماع.

لا يقال: إن في بعض شرائع الغاب لا حق لبعض المرضى، حيث للاجتماع أن يمتنع عن إعطائه أي شيء حتى يموت فيما لا نفع فيه إطلاقاً، كالأولاد الذين يولدون كقطعة لحم حيث بقاؤهم لا يكون إلاّ وبالاً على الاجتماع، بل وعلى أنفسهم أيضاً.

لأنه يقال: هؤلاء حقهم على الاجتماع هو احترام الإنسان بما هو إنسان، وإلاّ لجاز قتل المجانين الذين لا رجاء في برئهم، وقتل المرضى الذين لا رجاء في صحتهم، وقتل الشيبة الطاعنين في السن الذين لا ينفعون بشيء إطلاقاً. ولذا فاللازم احترامهم بما هم إنسان.

نعم ذكر بعضهم الحق في إراحة القسم الأول برصاصة الرحمة، إذا لم يصدق عليهم الإنسان، حيث إن الإنسان محترم دون غيره. لكن الكلام في الموضوع وهو هل أن هناك ما لا يصدق عليه الإنسان من هذا النوع إذا ولد من الإنسان، والحكم بأنه هل يجوز قتله أيضاً حتى إذا لم يصدق عليه الإنسان.

وحيث إن البحث خارج عما نحن فيه لا نسهب الكلام فيه.

وقد يكون حق الاجتماع على الفرد كحق المنتخبين على المنتخب، وقد يكون حق الاجتماع على الاجتماع كحق الدولة على الدولة.

((ما هو الحق وما هي حقيقته))

ثم إن جملة من علماء الحقوق اختلفوا في الحق أنه

ما هو وما جوهره وحقيقته، فقال بعضهم: إنه سلطة تتبع الإرادة يصدقها الأنظمة الحقوقية، فعلى هذا هي تابعة للإرادة، فإذا أراد الإنسان كان له الحق في مورد التصديق، وإذا لم يرد لم يكن له حق.

وهذا التعريف يرد عليه.

أولاً: إن الحق أمر واقعي وليس مربوطاً بالإرادة وعدم الإرادة.

وثانياً: إنه ينتقض بحق الصغير حتى الجنين والمجنون ومن أشبه، مع أنهم ليست لهم الإرادة.

وثالثاً: إن التعريف دوري كما هو شأن كل تعريف أخذ المعرف بالفتح في المعرف بالكسر.

((الحق وتعاريف أخر))

وعرفه آخر: بأنه المنفعة التي يحميها القانون.

ويرد عليه بالإضافة إلى ما تقدم من الدور، وإلى أن الحق يشمل المنفعة والانتفاع وملك أن يملك، بل ونفس الملك، أنه من تعريف الملزوم باللازم، أو العلة بالمعلول، فإن الحق يوجب النفع لا أن الحق نفع.

وعرفه ثالث: بالجمع بين الأمرين.

ويرد عليه بعض ما ورد عليهما.

وعرفه رابع: بأنه مبعث السلطة، سواء تمكن المتسلط من الممارسة بنفسه أو وليه، كما في الصغير والمجنون.

لكن هذا أيضاً لا يصدق على حق الإنسان على الله، كما ورد في الدعاء (وبحقهم عليك) [1].

كما لا يصدق على حق الحيوان، ولا على حق الشجر والبناء، حيث ذكروا أن حقها الحفظ والرعاية عن الأذية في الحيوان، وعن اليبس والجفاف والتلف في الشجر، والعمارة.

وقد عرفه النائيني (رحمه الله) وجماعة بأنه مرتبة ضعيفة من الملك، ويميزه عن الحكم أنه قابل للإسقاط بخلاف الحكم.

وهذا محل تأمل في كلا جزئيه، حيث إن كلاً من الحق والحكم في مقابل الملك، والملك حقيقة كاملة في نفسه لا أن بعضه

---

(١) تهذيب الأحكام: ج٣ ص١١٣.

أضعف من بعض، فهل يقال إن النملة حيوان ضعيف في مرتبة الحيوانية قبال الفيل.

ثم إن حق الأبوة وحق البنوة وما أشبههما حقوق، كما أن الحقوق كحق التحجير وحق النكاح والطلاق أحكام، وحيث ذكرنا بعض تفصيل ذلك في كتاب المكاسب والإرث لا داعي إلى تفصيل الكلام فيه.

فهو من حق بمعنى ثبت، أي شيء ثابت لشيء ومبعث آثار، سواء كانت تكليفية تلك الآثار أو وضعية.

((الشخصية الحقوقية وآثارها))

والظاهر أن الشخصية الحقوقية غير المرتبطة بالأفراد من الأمور الجديدة منها أيضاً، لكونها مبعث أحكام حسب المقرر عند العرف، وحال هذا حال الحقوق المستحدثة، كحق التأليف وحق الاختراع وحق تجميع أجزاء دواء ينفع المرضى، إلى غير ذلك من الحقوق الحديثة.

إذ بمجرد صيرورة شيء حقاً عرفياً يشمله الأدلة، لتحقق الموضوع، فإنه لا يلزم وجود الموضوع في زمان الشارع، فهل يلزم وجود البطاطا أو البرتقال أو الشاي أو البندورة في زمان الشارع حتى يحل، بل بمجرد حصوله ولو بتركيب أو ما أشبه يكون حلالاً بدليل ﴿أحل لكم ما في الأرض﴾[1]، إلى غير ذلك.

كما ذكرنا مثله في العقود الجديدة، حيث يلزم الوفاء بها من جهة صيرورتها صغرى لكبرى ﴿أوفوا بالعقود﴾[2].

والشخصية الحقوقية قد تكون لمشتركين وقد تكون لمؤسسة، فمثلاً المعمل الفلاني له شخصية حقوقية، إلى غير ذلك.

((الحق عند المتشرعة))

ثم إن الحق عند المتشرعة خاص بما قرره الشارع إنشاءً أو إمضاءً، وذلك يشمل ما إذا تجدد حق لم يبطله الشارع حيث يدخل في موضوع إن (حقوق المسلمين لا تبطل)[3] ونحوه من الروايات الكلية المطلقة الشاملة لكل حق كان أو يكون، نعم الحق الذي قرره الشارع لا يبطل بترك الناس له، فلو ترك الناس حق الأبوة أو حق الزوجية أو ما أشبه ذلك لا يبطل بذلك الشرع الذي قرره الشارع،

---

(١) سورة البقرة: ٢٩.

(٢) سورة المائدة: ١.

(٣) انظر الكافي: ج٧ ص١٩٨.

أما الحق المستحدث باعتبار جعل الناس له حقاً، كحق التأليف مثلاً مما دخل في موضوع الحق بجعل الناس له، إذا أبطله الناس خرج عن الموضوعية، فلا يترتب عليه بعد ذلك أحكام الحقوق.

((حقوق جذورها في الإسلام))

ثم لا بأس بالإلماع إلى بعض الحقوق العامة التي تقولبت بالقوالب الحديثة بعد القرون الوسطى في الغرب، وإن كان الإسلام قد نادى بالصحيح منها منذ ظهوره، بل جذورها توجد في الأديان السابقة، كما أشار إليها القرآن الحكيم، وكما يجدها الإنسان في الكتب التاريخية التي تحكي أحوال الأنبياء (عليهم السلام) قبل الإسلام أيضاً، ننقلها حسب ما ذكره بعض القواميس السياسية، وإن كان في التعبير بعض التسامح:

((وثيقة الحقوق العالمية))

الأول: إعلان الحقوق، وهي وثيقة سياسية تنص على حقوق الأفراد وحرياتهم، وتلتزم الدول باحترامها، وتعبر لذلك قيداً على نشاطها.

ومن ذلك إعلان وثيقة الحقوق الصادرة في انجلترا، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في فرنسا عقيب الثورة المشهورة عندهم، وتطلق مثل هذه العبارة في الولايات المتحدة على التعديلات العشرة الأولى على الدستور الاتحادي التي تمت الموافقة عليها قبل قرنين تقريباً، إذ تضمنت عدداً من الحقوق والحريات العامة، أهمها حرية العقيدة والتعبير والاجتماع وحرية المساكن، وبعض ضمانات التحقيق والمحاكمات الجنائية.

((حقوق الإنسان))

الثاني: إعلان حقوق الإنسان، وهو التصريح عن الحقوق الأساسية للإنسان والحريات والتأمينات الأساسية على اختلاف أنواعها وميادينها التي يجب أن يتمتع بها.

وقد صدر الإعلان الأول لحقوق الإنسان

والمواطن قبل قرنين من الزمان عن الجمعية الوطنية الفرنسية إبان الثورة الفرنسية التي اعترفت فيه بصورة إيجابية بالمساواة بين جميع المواطنين، وبحقوق الإنسان وبحرياته الأساسية، وبأن الشعب مصدر لجميع السلطات، وبأن القانون مظهر لإرادة الأمة.

وقد أصبحت حقوق الإنسان في الوقت الحاضر راسخة في ضمير الأمم الغربية والشرقية، بينما كانت الفوضى تسودهما، بخلاف الأمة الإسلامية التي عرفت الحقوق منذ بزوغ شمس الإسلام.

وفي الوقت الحاضر اعتادت الدول إلى تدوين الحقوق ووضعها في حماية القانون الدولي، بالإضافة إلى القانون الدستوري الخاص بكل دول.

وهكذا نص ميثاق عصبة الأمم التي نشأت في جنيف قبل ما يقارب ستين سنة على أحكام مختلفة تتعلق بحقوق الإنسان وواجبات الدول نحوها، وقد جاء ميثاق الأمم المتحدة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية يفتتح أحكامه بالتصريح الرسمي عن إيمانه الراسخ بحقوق الإنسان الأساسية، إلى أن تبلورت هذه الحقوق في شرعة خاصة بها أعلنتها الأمم المتحدة قبل أربعين سنة، وهي الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان، التي يمكن اعتبارها الاساس الأحدث لنظرية حقوق الإنسان في الوقت الحاضر بالنسبة إلى الغربيين والشرقيين، إذ أنها تضم في مواردها الثلاثين المبادئ الجوهرية التي أجمعت الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة على إقرارها والعمل بموجبها في تشريعاتها الداخلية وفي سياستها مع شعوبها وسائر شعوب الأرض.

وقد اشتملت هذه الشريعة على المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان في كل مكان، والتي أصبحت في الدول المعاصرة جزءاً جوهرياً من الفلسفة الاجتماعية والمعنوية التي تعتمدها في أساس حياتها كقاعدة لسيادتها وحكمها، مع فارق أن الدول

الديمقراطية تعمل بها غالباً[1]، بينما الدول الدكتاتورية المستبدة ذات الأحزاب الواحدة كالعالم الشرقي والعالم الثالث إنما تتبجح بأنها تتبناها من دون تطبيق لها إطلاقاً.

هذا مع العلم بأنه كان قد صدر قبل هذا الإعلان التاريخي وبعده شرعات أخرى خاصة بمنظمات إقليمية معينة.

وما من دستور حديث في الدول الاستبدادية أو الدول الديمقراطية في مستهله بيان بتعداد هذه الحقوق حرصاً على تأمين حقوق الأفراد وحرياتهم، سواء عملت الدولة بها كما في الدول الديمقراطية على الأغلب، أو لم تعمل كما في الدول الدكتاتورية.

((حقوق المواطن))

الثالث: إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وهي وثيقة تحتوي على مبادئ الثورة الفرنسية المعروفة، أكدت على حقوق الإنسان الثابتة وأصبحت فيما بعد جزءاً من الدستور، وقد أوحت إلى العديد من الإصلاحيين خارج فرنسا أيضاً والذين كانوا يرون في مساوئ الملكية والأروستقراطية حواجز في طريق صعود الطبقات الوسطى.

((حق الاقتراع))

الرابع: حق الاقتراع، وهو عبارة عن حق المشاركة في تقرير أمر التشكلات السياسية المعروضة على الناخبين فيما إذا لم يكن هنالك أكثرية وأقلية حسب النصاب المقرر قانوناً.

ولما كان حق الاقتراح يمنح للمواطنين الذين يملكون صفات معينة يحددها القانون فإنه ليس حقاً وراثياً تلقائياً، فإن بعض الحقوق تورث وبعض الحقوق لا تورث، وبعضها مختلف فيها، وبعضها مشكل حكمه يرجع فيه إلى الأصول، كما ذكرنا ذلك في كتاب الإرث.

((حق تقرير المصير))

الخامس: حق تقرير المصير، وهو مبدأ سياسي قانوني دولي يعبر

---

(١) بنسبة أو أخرى.

عنه بحق كل أمة في بناء دولة خاصة بها، وهو الحق الطبيعي للشعب في اختيار مستقبلة السياسي وتقرير نوع السلطة أو شكل الدولة التي يريد أن يخضع لها، وذلك عن طريق الاستفتاء الحر، ودون تدخل خارجي وتحت إشراف قوة محايدة هي في معظم الأحيان الأمم المتحدة.

وقد أشير إليها أول ما أشير ـــ كما ذكره بعض السياسيين ـــ إبان الثورة الفرنسية، وذلك ضد الامبراطوريات الأوروبية التي كانت تشن حملة ضارية للقضاء على كل نظام لا يوافق رأيهم، وهكذا فقد أعلن زعماء الثورة الفرنسية استعدادهم لمساندة الشعوب الراغبة في ممارسة حقها في تقرير مصيرها، وقد ارتبط هذا الحق طيلة القرن التاسع عشر المسيحي وحتى مطلع القرن العشرين بمسألة القوميات في أوروبا بشكل عام، وفي الأمبراطورية النمساوية المجرية بشكل خاص، وكانت هناك عدة جوانب مثيرة للجدل والأهواء في هذه المسألة، نظراً لما كانت تطرحه من مشكلات الانفصال إلاّ أنها كانت تتلخص آنذاك في نقطتين.

النقطة الأولى: مشكلة الأمم غير التاريخية، أي التي لم يكن لها دولة عبر تاريخها، التي بدأت تطالب بدولة مستقلة أو مرتبطة فدرالياً بدولة أخرى.

الثانية: مشكلات الأقليات وطموحها هي الأخرى نحو تشكيل دولة خاصة بها بتأييد من دولة أخرى أو نحو الانفصال والانضمام إلى دولة أخرى ترتبط وإياها بروابط قومية أو دينية أو لغوية أو عرقية.

وقد صممت هذه المسألة الحياة السياسية في أوروبا وقادت إلى حربين عالميتين، وذلك قبل أن تعمل الولايات المتحدة الأمريكية إلى إعلان حق كل شعب بأن يقرر مصيره بنفسه ومبنى دولته الخاصة به، وكانت مبادئ

الأربعة عشر أول وثيقة عالمية رسمية أظهرت الشرعية على مفهوم حق تقرير المصير، وتدفع الشعوب المغلوبة على أمرها إلى المطالبة به، وذلك على الرغم من أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت من أوائل الدول الحديثة التي رفضت هذا الحق لشعوبها وذلك عندما أعلنت ثلاث عشرة ولاية أمريكية جنوبية استقلالها عن الشمال الصناعي، فقضت على هذا الاستقلال الذي أسمته انفصالاً بقوة الحديد والنار بعد حرب أهلية مدمرة.

والمبادئ الأربعة عشر التي استقبلتها شعوب الامبراطوريات المنهارة بأمل وحماس، قد اصطدمت بالواقعية السياسية الباردة وبصعوبة إرضاء كل القوميات والأقليات وما يتضمنه ذلك من إعادة رسم خريطة العالم السياسية، وهكذا فقد استعيض عن حق تقرير المصير بنظام الوصاية والانتداب، كما أن عصبة الأمم عمدت إلى العبث بهذا الحق بطريقة خطرة كانت من جملة الأسباب التي قادت إلى نشوب الحرب العالمية الثانية.

ولعل منظمة الأمم المتحدة قد اتعظت من التجارب السابقة فوازنت بين حق تقرير المصير بالشعوب الواقعة تحت الاستعمار أو الحماية أو الانتداب، وفي النهاية فإن مبدأ تقرير المصير أصبحت في الممارسة السياسية الدولية المعاصرة مرادفاً لحقوق الشعوب المستعمرة في الاستقلال، شرط أن يكون هذا الاستعمار واضحاً، وشرط أن لا يعرض هذا المبدأ وحدة الدول السياسية القائمة للخطر.

((مواثيق الحقوق وتلاعب المستعمرين))

ولكن من الواضح أن أمثال هذه الحقوق أداة تلاعب بيد المستعمرين، وإلا لم تضح الجزائر بمليون ونصف من تسعة ملايين لأجل خلاصها من الاستعمار الفرنسي، و لم يضح شعب فلسطين عشرات الألوف من القتلى منذ أربعين سنة

ضحايا استعمار برطانيا واستعمار أمريكا في سبيل استراجاعها بلادها وإلى اليوم، ولم يضح شعب أفغان بمليون ونصف من القتلى وخمسة ملايين ونصف من المطاردين وهم ثلث البلاد قبال الاستعمار الروسي، إلى أمثلة كثيرة أخرى.

((حق الدفاع))

السادس: حق الدفاع المشروع عن النفس والبلد، وهو حق من الحقوق المشروعة سواء بالنسبة إلى الفرد أو الدولة، وهو يجيز استخدام القوة لدفع الاعتداء الواقع عليه أو عليها، وبالقدر الذي يحقق هذا الهدف ولا يتعداه.

وهذا الحق تجيزه الشرائع السماوية، كما تجيزه عن النفس عادة في مجال حقوق الأفراد في القوانين والمحاكم الداخلية، وفي مجال الدول عند ما تطرح قضايا الحرب.

وتحديد مشروعيتها من عدمه بأن تكون الحرب مشروعة ــ حسب ما قالوا ــ برأي فقهاء القانون الدولي، عند ما تكون دفعاً لاعتداء واقع بالفعل.

وهذا هو الدفاع عن النفس، وقد قرره الإسلام والأديان السماوية، فانه شريعة الله سبحانه وتعالى المطابقة للعقول، لكن بعض من يسمون بفقهاء القانون الدولي في العصر الحديث لم يقيدوا الحرب المشروعة بحق الدفاع عن النفس أو حماية الحقوق، فذهب إلى أن الحرب تكون مشروعة متى دعت إليها مصلحة الدولة، وأن للحرب دائماً ما يبررها إذا كانت أصلح وسيلة لتحقيق الأهداف، وأنه لا تقيد الدولة بالالتجاء إلى الحرب أي اعتبار سوى مصالحها الخاصة.

ويجيز ميثاق الأمم المتحدة للدول استعمال هذا الحق ولكن يشترط أن يكون استخدام القوة محدوداً سواء زمنياً أو في مدى اتساع العمليات العسكرية، كما يشترط إعلام مجلس الأمن الذي يكون عليه التدخل في أسرع وقت

ممكن لإنهائها.

والقرآن الحكيم شرع الحرب في موردين فقط، وكلاهما دفاع، فقال سبحانه: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين﴾[1] على ما ذكرنا تفصيله في كتاب الجهاد وغيره.

((حق الرد))

السابع: حق الرد، ويستخدم في القانون الدولي للدلالة على حق الدولة في اللجوء إلى إجراءات ضارة ولكنها جائزة ضد دولة أخرى لدفع ضرر وقع أو قد يقع عليها، نتيجة لإجراءات معادية اتخذها الدولة الأخيرة.

ويشبه هذا الحق الثار أو الانتقام الذي كانوا يستعملونه في الزمان القديم، وذلك إنما يكون بعد سلسلة أفعال غير جائزة تقدم عليها دولة أخرى ضد هذه الدولة صاحبة الحق.

((حق المواطنة))

الثامن: الحقوق المدنية، وهي عبارة عن مجموعة الحقوق التي يمتلكها الفرد بصفته مواطناً، والتي يقر بها القانون وتلتزم بها الدولة، كالحق في الحياة والحرية والكرامة وفي المساواة مع الآخرين وفي تكافؤ الفرص، وغير ذلك من الحقوق الذي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وقد ذكرنا في كتاب (الفقه الإدارة) بعض الانتقادات على ذلك الإعلان، وأن الأمر بالنسبة إلى الموازين العقلية لا يطابق تمام المطابقة مع ذلك.

وعلى كل، فتبين دساتير الدول وقوانينها طبيعة هذه الحقوق وحدودها وكيفية صيانتها بسبب الهيئة القضائية، وبشكل عام فإن مفهوم الحقوق المدنية مرتبطة بفكرة الحقوق والقانون الطبيعي ومفهوم الحقوق الأساسية للإنسان، وقد تعزز بقيام الحركات التحررية والتقدمية في العصر الحديث.

((حق المرور البحري))

التاسع: حق المرور البحري، وهو عبارة عن حق السفن البحرية

---

(١) سورة النساء: ٧٥.

التجارية، بل والحربية أحياناً في زمان جواز الحرب عند الأمم المتحدة، بالمرور في المضائق الدولية، شريطة التزام هذه السفن بالحفاظ على سلامة وأمن الدولة التي تمر ضمن شواطئها وإطاعة قوانينها.

ولكن هنالك حدود معينة لدى التزام تلك السفن بالقوانين المحلية.

وفي الإسلام هذا الحق موجود لكل غير معتد، فإن الإنسان حر له الحق في السير في البر والجو والبحر طولاً وعرضاً وارتفاعاً، كما تفعله الطائرة عند صعودها، والغواصة عند هبوطها.

((حق السحب))

العاشر: حقوق السحب الخاصة، وهي وسيلة دفع أقره صندوق النقد الدولي، ويستعمل لتسديد المدفوعات بين بنوك الإصدار، ونظراً للتفاوت الذي قد يحصل بين فترة وأخرى في سعر بعض العملات، فإن حقوق السحب الخاصة تتأثر سلباً وإيجاباً بهذا التفاوت، لكن على أساس مجموع العملات وعلاقتها فيما بينها وليس على أساس عملة واحدة كالدولار مثلاً.

أما اتباع حقوق السحب الخاصة في تحديد أسعار سلع معينة كالنفط مثلاً يقلل من التقلبات، وبالتالي يقلل من الخسائر التي قد تحصل، ومن المفضل تطبيق هذه الطريقة خاصة وأن التسعير حالياً يعتمد على بعض العملات الأجنبية.

ولا يخفى أن هذه الحقوق بقيت حبراً على ورق حيث تلعب بها الدول الكبار حسب مصالحها الخاصة.

((حق وحكم ودين))

(مسألة): هناك حق وحكم ودين وتكليف:

فالحق هو الصفة الاعتبارية الثابتة على موصوف خاص، فقد يكون ذلك الموصوف حقيقياً كحق زيد، وقد يكون اعتبارياً أيضاً كحق الجماعة بما هم جماعة، حيث إن الجماعة بما هم ذلك لا وجود حقيقية لهم ولا وجود انتزاعية كزوجية الأربعة، بل لهم وجود اعتباري قام الحق الذي هو اعتبار أيضاً بهذا الاعتبار.

وأثر الحق صحة الانتقال بلا بدل أو ببدل كهبته أو بيعه وما أشبه مما جرى الاعتبار العقلائي في مبادلته، كحق القسم في الزوجة مع زوجة أخرى، حيث يصح البيع والصلح والهبة بينما لا يحق لها رهنه كأن يرهن حقها في القسم مع زوجة أخرى في قبال أخذها ديناراً منها، فإذا وفت المقترضة وردت الدينار فهو، وإلاّ فللزوجة المرتهنة أن تبيع ذلك الحق لزوجة ثالثة مثلاً في قبال قدر قيمة هذا الحق، فإن زاد عن الدينار ردت الزائد إلى المقترضة، وإن نقص أخذت التفاوت منها.

كما أن أثر الحق صحة الإعراض عنه وإسقاطه، وأنه إذا مات ذو الحق ورثه الوارث، فهذه الأمور الثلاثة من آثار الحق إذا كان حقاً مطلقاً.

وإذا كان حقاً في بعض الجهات، مثلاً جعله اعتباراً قابلاً للنقل لا للإرث وهكذا، اتبع قدر الاعتبار، فإن الحق مقولة اعتبارية في محاذاة المقولة الحقيقية، كما أن الأمر كذلك في كثير من المقولات الحقيقية والاعتبارية مما يظهر حال المقولة الاعتبارية من المقولة الحقيقية، فكيف ما تكون الحقيقية تكون الاعتبارية إلاّ ما خرج، أي لم يعتبر عند العقلاء.

مثلاً الكتاب وهو مقولة حقيقية قابلة للنقل والانتقال والإرث والإسقاط بأن يعرض عنه مالكه، كذلك الحق.

((الحكم وحقيقته))

وإذا لم يتمكن ذو الحق من هذه الثلاثة كحق الأبوة مثلاً حيث لا يقبل إسقاطاً ولا انتقالاً ولا توارثاً فهو حكم في الاصطلاح.

وإذا قبل الاعتبار البعض من الثلاثة

دون بعض فهو باعتبار القابل حق، وباعتبار غير القابل حكم، مثلاً حق الشفعة غير قابل للنقل لكنه قابل للإرث فهو حكم من جهة النقل وحق من جهة الإرث.

هذا بعض الكلام في الحق، والكلام من جهة الأصل والمفهوم.

((الحق والبحث المصداقي))

أما من جهة المصداق، فإذا قال الشارع: الشيء الفلاني حق، ولم تكن قرائن مخصصة، فهو قابل للصفات الثلاث، لأنه معنى كونه حقاً لفلان، كما أن القابلية للثلاثة معنى كونه ملكاً لفلان في المقولة الحقيقية، وإلاّ لزم التخصيص في الحكم كما يلزم التخصيص في الحق إذا لم يرد الملكية المطلقة أو الحقية المطلقة.

ومثل تصريح الشارع بأنه حق بدون تقييد، ما إذا كانت هناك قرائن على الحقية بدون تقييد أو تخصيص، وإن لم يكن تصريح ولا قرائن اقتصر على مقدار الدليل، لأن الأصل نفي ما سواه.

ومن هنا قال النائيني وغيره: إن الأصل استصحاب عدم الانتقال والإسقاط والتبديل في مورد الشك، فإن كلامهم هنا لا ما إذا كان حق بقول مطلق يظهر من النص ونحوه.

((بين الحق والواجب وسائر الأحكام))

ثم المشهور أن الحق في قبال الواجب، لكن الظاهر أن الحق قد يكون في قبال الحق، وقد يكون في قبال الواجب، وقد لا يكون في قباله شيء، فإن المتبايعين كل واحد منهما له حق على الآخر، فالحقان متقابلان، ومن يعطي ديناراً لأجل كنس إنسان الشارع الذي لا يرتبط به يقع الحق في قبال الواجب وإن صح أن يعبر عنه أيضاً بأن الحق في قبال الحق، أما من يولد غير قادر على العمل ولا مال له فحقه على الولي بدون حق للولي عليه ولا واجب عليه، وكذلك حال المريض الذي لا شيء له حتى يكون حقاً، ولا قدرة له حتى يكون واجباً عليه.

وحيث قد عرفت أن الحق صفة ثبوتية اعتبارية فالواجب والمستحب يتعلقان بالحق، لأنهما حكم لا بد لهما من موضوع، أما الأحكام الثلاثة

الأخر من الحرام والمكروه والمباح فلا تتعلق بالحق، لاستلزام ذلك التناقض بين الأصل والفرع، إذ التناقض قد يكون بين شيئين في عرض واحد كالوجود والعدم فإنهما بالنسبة إلى المهية في عرض واحد.

لا يقال: العدم ليس شيئاً حتى يوصف بالعرضية والطولية.

لأنه يقال: لا يريد خارجية العدم، بل حاله حال ما يقال من أنه تناقض بين الوجود والعدم، حيث إن صفة التناقضية أيضاً لا يمكن أن تكون خارجية، لأن العدم الذي ليس بخارجي لا يمكن وصفه بشيء خارجي، وإنما المراد بصفة التناقضية أنه صفة على موصوف مركزه الذهن، لكن الذهن مرآة للخارج، أي إن الذهن يتصور أنهما في الخارج لا يجتمعان. فالعرضية والطولية أيضاً بين الوجود والعدم أو بين آثار الوجود والعدم أو العكس محلها الذهن مرآة للخارج.

وعلى أي، فكما أن العدم في عرض الوجود لا يجتمع مع الوجود لا يجتمع مع آثار الوجود، فإن الأثر والعدم وإن لم يكونا في عرض واحد، لتقدم رتبة العدم على رتبة آثار الوجود، إلاّ أن المحذور في التناقض مع حفظ الوحدات الثمان آت في العدم أيضاً المتقدم والأثر المتأخر.

فكما أنه لا يمكن أن تجتمع الشمس مع عدمها، كذلك لا يمكن أن يجتمع أثر الشمس من الحرارة والنور مع عدم الشمس، إذ معنى وجود اللازم وجود الملزوم، وإلاّ لبطل الملازمة، ومعنى وجود الملزوم حصول التناقض بينه وبين عدمه.

وغني عن القول إن العدم عدمان، عدم اللازم وعدم الملزوم، فعدم الملزوم ووجود الملزوم متناقضان في المرتبة، وكذلك عدم اللازم ووجود اللازم متناقضان في المرتبة، أما عدم الملزوم ووجود اللازم أو العكس فتناقض في غير المرتبة.

وإذا ثبت ذلك ثبت استحالة الأحكام الثلاثة مع الحق، فلا يكون حق حرام أو مكروه أو مباح، لأن

الحق لازمه التنفيذ المانع من النقيض، فكيف يجتمع هذا اللازم مع ضرورة عدم التنفيذ في الحرام، أو أفضلية عدم التنفيذ في المكروه، أو تساوي بين التنفيذ وعدم التنفيذ في المباح.

نعم إذا قيل حق مكروه، فاللازم إما اختلاف المتعلق وإما أن يكون الجمع بينهما كالجمع بين الواجب والمكروه، كالصلاة في الحمام.

وحيث إن البحث خارج عن موضوع الكتاب اكتفينا بالإلماع إليه.

ومما تقدم ظهر أنه لو قلنا بأنه حق مستحب كبعض حقوق الزوجين بعضها على الآخر، نكون قد تنازلنا عن معنى الحق لا عن معنى المستحب، إذ الحق بمعناه الأول لا يجتمع مع المستحب أيضاً، إذ الحق معناه صفة اعتبارية والصفة ثابتة ولا معنى لاستحبابها، وإنما المراد أن هذه الصفة الثابتة للمكلف الخيار في الإتيان بلوازمها أو عدم الإتيان مع أفضلية الإتيان.

((بين السبب والحق والأثر))

ثم هناك سبب وحق وأثر، ولكل اسم، مثلاً البيع سبب، والملك حق، والتصرف أثر الملك.

ويسمى الحق بالأسامي الثلاثة، بالاعتبارات الثلاثة، فيقال مشتر بالاعتبار الأول، ومالك بالاعتبار الثاني، ومتصرف بالاعتبار الثالث، وهكذا حال ناكح وزوج وواطي إلى غير ذلك.

ثم إذا لزم إعطاء شيء أو عمل في قبال الحق على من عليه الحق، عبر عنه أيضاً بالمديون والملتزم والمتعهد، فمن باع داره ولم يسلمها يقال له إنه مديون للمشتري ومتعهد بدفع الدار إليه وملتزم به، كما أنه إذا استأجره لخطابة أو لكتابة أو صلاة قضاء أو ما أشبه يعبر بهذه التعابير أيضاً، فمديون لأنه في ذمته، وملتزم لأنه ألزم نفسه بذلك، أو ألزمه من له الإلزام مثل إلزام الله سبحانه، أو إلزام السيد لعبده، أو الزوج لزوجته فيما له حق عليها فيقال لها أنت ملتزمة بالتمكين للزوج، بينما يمكن أن لا تكون الزوجة التزمت لذلك، لأن أباها عقدها وهي صغيرة،

وأن السيد حللها لشخص بالنسبة إلى الأمة، ويقال له متعهد لأنه في عهدته.

ولعل الفرق بين الذمة والعهدة أن الأول باعتبار استقرار الشيء على الإنسان، كالنظر إلى الظرف والمظروف فقط، بينما الثاني يضاف عليهما أنه تعهد بذلك، فهناك ثلاثة أشياء ظرف ومظروف وإشارة إلى وضع الظرف في المظروف.

والتكليف يقال بالنسبة إلى ما على الإنسان أن يفعله أو يتركه، وهو من الكلفة بمعنى المشقة، سواء في كل الأحكام الأربعة فإن المستحب والمكروه أيضاً تكليف لكن هذا بدون المنع من النقيض، أما المباح فتسميته تكليفاً من باب السياق، مثل تسمية المنطقيين القضية السالبة حملية أيضاً، مع أنه لا حمل، لوضوح الفرق بين المعدولة والسالبة المحصلة.

وربما يقال: إن المباح أيضاً تكليف، لما ورد من «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه»[1]، حيث فرق بين الحرية في الأخذ وعدم الأخذ قبل التشريع، فلا حب هناك ولا محبوبية لشيء وجوداً وعدماً، وبين الحرية بعد التشريع حيث أضيفت صفة المحبوبية على الشيء الذي كان حراً فيه، فبعد التشريع يأخذ أو يترك إطلاقاً عن التشريع الذي هو تكليف، بينما كان سابقاً على التشريع يأخذ أو يترك من باب الانطلاق الطبيعي.

ثم إنه ربما يقال إنك مكلف أو ملتزم، ولا يقال إنك مديون، مثلاً الإنسان عليه أن يحترم حقوق الآخرين في دمائهم وأموالهم وأعراضهم فيقال: إن الناس مكلفون باحترام دم زيد وماله وعرضه، بأن لا يراق الأول ولا ينهب الثاني ولا يهتك الثالث، كما يقال إنهم ملتزمون بذلك، ولا يقال إنهم مديونون.

((الجمع بين الحق والتكليف))

ثم الظاهر إنه يمكن جمع الحق والتكليف، وإن أشكل فيه الشيخ والنائيني وغيرهما، وتبعهم على ذلك جمع من علماء الحقوق، بتقريب أن

---

(١) وسائل الشيعة: ج١ ص١٠٧ ب٢٥ ح٢٦٣.

الحق للإنسان والتكليف عليه، وهما متقابلان.

لكن حيث إن الإنسان له اعتباران، فباعتبار يحق وباعتبار مكلف، ولا مانع من ذلك، ولذا ورد «إن لبدنك عليك حقاً»[1]، فالراحة والأكل وما أشبه حق البدن، والمكلف بتنفيذ ذلك الحق هو الإنسان نفسه.

وفي رواية أخرى: يسأل يوم القيامة عن الإنسان عن (شبابه فيم أبلاه وعن عمره فيم أفناه)[2] إلى غير ذلك.

وهذا من جهة أنه من المقولات الاعتبارية الموازية للمقولات الحقيقية، وفي المقولات الحقيقية يمكن الاتحاد باعتبارين، ففي المقولات الاعتبارية أيضاً يمكن ذلك بهما، كالإنسان المريض يطيب نفسه فهو طبيب ومريض، والإنسان الذي يقتل نفسه قاتل ومقتول، وكذلك الضارب نفسه، إلى غير ذلك. فأي مانع في أن يكون مكلفاً وذا حق في حال واحد.

وأما ما ذكره الأعلام المتقدمون، من الاستدلال بأنه لا يمكن انتقال حق المديون إلى نفسه، حتى يكون طالباً ومطلوباً، ودائناً ومديناً، فإن أريد عدم الاعتبار العقلائي فهو تام.

وإن أريد عدم الإمكان كعدم إمكان جمع اعتبارين متقابلين، إذ المحالات في الحقائق كالضدين والنقيضين وما أشبه آتية في الأمور الانتزاعية والاعتبارية، فلا يمكن أن يكون شيء واحد ثلاثة وأربعة، كما لا يمكن اعتبار شيء ملكاً تاماً لإنسان وملكاً تاماً لآخر وهكذا.

ففيه: إنه لا وجه لعدم إمكان الاعتبارين، ولو فرض أن المعتبر اعتبر الحق كالشيء الخارجي الذي للإنسان لكنه شيء ذمي وله آثار لم يكن بذلك بأس، فإذا كان بعض غير المسلمين أو غير المؤمنين اعتبروا ذلك حتى يكون طلبه من نفسه كطلبه من زيد، يصح لنا بدليل الإلزام جعل ذلك الطلب من نفسه كجعلنا ذلك الطلب من غيره.

ثم إن من جمع الحق والتكليف: الحضانة بالنسبة إلى الأبوين، على التفصيل المذكور في (الفقه)،

---

(١) راجع مجموعة ورام: ج١ ص٢ وفيه: (إن لجسدك...).

(٢) انظر تحف العقول: ص٥٦.

وقد ذكرنا هناك أنه إذا لم يكن الأب فالأم تقوم مقامه في الوجوب عليه، لآية أولى الأرحام وغيرها، فإنه حق لهما في وقت هو تكليف عليهما أيضاً.

وكذلك مسائل الولاية على الوقوف أو على الأمة ونحو ذلك، والوصاية وغيرهما، كحق الزوجين في المقاربة، فإنه حق وتكليف، مثلاً المرأة مكلفة بالتمكين كما أنه حق لها.

وإمكان المناقشة في بعض الأمثلة لا ينافي ما نريد إثباته من الصغرى الجزئية،

((المؤسسات الحقوقية))

بقي شيء: وهو أن الحق قد يكون فردياً كما عرفت، وقد تجتمع جملة من الحقوق المنسقة بينها فيما لها هدف واحد، ويسمى حينئذ بالمؤسسة الحقوقية، مثل العائلة، فإنها مؤسسة حقوقية بوجود حقوق الزوجين على الآخر، وحقوق الأولاد عليهما، وحقوقهما على الأولاد، فهذه المؤسسة الحقوقية وجدت بهدف الترابط بين جملة من أفراد المجتمع وتربية الأولاد والتقدم بالمجتمع إلى الأمام، لأن المجتمع متكون من كثير من اللبنات، واللبنات قد تكون مؤسسات وقد تكون أفراداً، واللبنات المؤسسية بعد اللبنات الأفرادية.

وهكذا حال المؤسسة الاقتصادية الاشتراكية حيث يجتمع فردان أو أكثر للأمور الاقتصادية على نحو المضاربة أو الشركة مثلاً، فهي مؤسسة اقتصادية فيها حقوق متعددة متناسقة لأجل تقوية الاقتصاد.

وهكذا الحال في المؤسسة الثقافية أو العسكرية أو السياسية أو غيرها، فإن كل مؤسسة عبارة عن جملة من الحقوق التي بينها تنسيق خاص، والهدف منها أمر خاص.

((أركان المؤسسة الحقوقية))

وعلى هذا فالمؤسسة الحقوقية تتوقف على ركنين:

الأول: جملة من الحقوق المتشابكة المتناسقة المرتبطة ببعد خاص.

والثاني: كون الهدف منها بعد خاص من أبعاد الحياة، فإن اجتمع

رجل وامرأة ورضيا بالزوجية على المراسيم الخاصة كان ذلك هدفاً إلى مئات الحقوق، مع أن الغالب عدم اطلاعهما على أكثرها، حيث إن المشرع جعل تلك الحقوق بعد التوافق على الزوجية والعقد، كأحكام النفقة والمهر والمقاربة والمعاشرة والأولاد والطلاق والخلع والمباراة والظهار والإيلاء وغيرها، وكذلك إذا عقد اثنان عقد المضاربة، إلى غير ذلك.

وعليه فإذا عرف الإنسان أن الشخص في أية مؤسسة حقوقية، عرف وضع الشخص والحقوق التي له أو عليه.

ثم إنه قد يوسع في أمر المؤسسة الحقوقية، فتشمل الواجب والحرام والعقاب والضمان وما أشبه، مثلاً المؤسسة الجاسوسية يعبر عنها بالمؤسسة الحقوقية، فهناك جواسيس من قبل الدولة الإسلامية الصحيحة على الأعداء أو على الموظفين وكلاهما جائز في الشريعة الإسلامية بالمعنى الأعم الشامل للواجب، فقد جعل النبي (صلى الله عليه وآله) جواسيس في عدة قضايا، إذ روي أنه بعث عبد الله بن أبي حدرد الأسلمي يوم حنين، وأمره أن يدخل في العدو حتى يعلم علمه ثم يأتيه به ففعل.

وبعث بسبس بن عمر الجهني وعدي بن الرعباء قبل غزوة بدر يتجسسان أخبار أبي سفيان وهو في تجارة قريش عائداً من الشام.

وبلغه (صلى الله وعليه وآله) أن زعيم بني الحيان من هذيل يجمع له الناس ليغزوه بهم بعد أُحُد، فبعث النبي (صلى الله وعليه وآله) جاسوساً مسلماً اسمه عبد الله بن أنيس ليقف على جلية أمره.

وأرسل (صلى الله وعليه وآله) حذيفة بن اليمان يوم الخندق قائلاً له: ادخل في القوم فانظر ماذا يفعلون ولا تحدثن شيئاً حتى تأتينا، في قصص طويلة مذكورة في التواريخ.

وكذلك جعل علي (عليه الصلاة والسلام) الجاسوس على موظفي الدولة، وهكذا جعل الحسين (عليه الصلاة والسلام) بعض

ذوية عيناً على والي المدينة عند خروجه منها إلى كربلاء.

فهذه جواسيس يصح شرعاً ويجب الأمر عيناً أو كفايةً.

((حرمة التجسس على الناس))

أما التجسس على المسلمين من غير الصنفين فهو محرم، مشمول لقوله تعالى: ﴿ولا تجسسوا﴾[1].

وهناك روايات أخرى تدل على التحريم أيضاً.

كما أن عقوبة جاسوس الكفار على المسلمين القتل إن رآه ولي الأمر صلاحاً، كما ورد عن سلامة بن الأكوع قال: غزونا مع رسول الله (صلى الله وعليه وآله) هوازن فبينما نحن نتضحى (أي نأكل الضحى) إذ جاء رجل على جمل أحمر فأناخه، إلى أن قال: ثم تقدم يتغدى مع القوم وجعل ينظر وفينا ضعفة، أي حالة ضعف وهزال ورقة في الظهر وبعضنا مشاة، إذ خرج يشتد فأتى جمله فقعد عليه فأناره فاشتد به الجمل، فقال النبي (صلى الله وعليه وآله) اطلبوه فاقتلوه.

قال سلمة: وخرجت أشتد، إلى أن قال: حتى أخذت بخطام الجمل فأنخته فلما وضع ركبته في الأرض اخترطت سيفي فضربت رأس الرجل فسقط، ثم جئت بالجمل أقوده عليه رحله وسلاحه.

نعم لولي الأمر أن يعفو، كما روي عن الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) قال: بعثني رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنا والزبير والمقداد بن الأسود، قال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ (مكان) فإن بها امرأة راكبة ومعها كتاب فخذوه منها، فأتينا به رسول الله (صلى الله وعليه وآله) فإذا به: من حاطب بن أبي بلتعة إلى جماعة من المشركين من أهل مكة، يخبرهم ببعض أمر الرسول (صلى الله وعليه وآله)، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): يا حاطب ما هذا، قال: يا رسول الله ولا تعجل علي، ذكر عذراً، فقال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: إنه شهد بدراً وما يدريك لعل الله أن يكون اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم، فإن الرسول (صلى الله عليه

---

(١) سورة الحجرات: ١٢.

وآله) أراد صرف عمر من قتل حاطب بإبداء عذر له، مما يدل على أن قتله جائز في نفسه.

نعم إذا أسلم الجاسوس فالإسلام يجب ما قبله، فقد روي عن رسول الله (صلى الله وعليه وآله) عن فرات بن حيان، وقد كان جاسوس الكفار أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر بقتله وكان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار، فمر بحلقة من الأنصار فقال: إني مسلم، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله إنه يقول إنه مسلم، فقال رسول الله (صلى الله وعليه وآله): إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم فرات بن حيان.

إلى غيرها من الروايات التي لسنا نحن بصدد تفصيلها الآن، كما أنه ورد أن الإمام الحسن (عليه السلام) قتل جاسوس معاوية.

وإذا سبب الجاسوس المحرم عمله خسارة بالمباشرة كان ضامناً، لقاعدة (من أتلف) وشبهه، كما أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الجاسوس المحلل فعله، حيث إن حلية الفعل ليس معناها عدم الضمان، بل اللازم الضمان جمعاً بين الأمرين، كأكل المخمصة، إلاّ إذا كان التلف من الكفار فالمحارب لا احترام لماله وعرضه ودمه في غير المحرم شرعاً، فإنه لا يجوز تعذيب الكافر أو المثلة به أو عمل المحرم في عرضه، إلى غير ذلك مما لسنا نحن بصدده الآن.

وإنما كلامنا في المؤسسة الحقوقية التي لا تخص أمثال ما ذكرناه في السابق، بل تشمل الأحكام التكليفية والوضعية الإيجابية والسلبية، فتعبيرهم بالمؤسسة الحقوقية لا يوهم منه أن المراد الحقوق فقط بمعناها الأخص، بل الأمر شامل للحقوق بالمعنى الأعم من التكليف والوضع، والإيجاب والسلب.

ولا يخفى أن المؤسسة الحقوقية ليست خاصة بحقوق الأفراد، أي ليست هناك حقوق أفراد اجتمعت فقط بل المؤسسات الحقوقية تشمل حقوق المؤسسة بما هي مؤسسة أيضاً، كما تقدم الألماع إليه، وذلك ورد في الكتاب، كقوله

سبحانه: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1]، والسنة كقوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك»[2]، فهو غير حق مؤمن ومؤمن، ورأي فقيه وفقيه، وإنما للاجتماع والكثرة مدخلية في الحق، كما أنه يمكن جعل الحاكم الإسلامي ذلك الحق أيضاً حسب الصلاح.

---

(١) سورة النساء: ١١٥.

(٢) مستدرك الوسائل: ج١٧ ص٣٠٣ ب٩ ح٢١٤١٣.

((الحق المالي وغير المالي))

(مسألة): الحق على ثلاثة أقسام:

إما مالي بحت كحق الشفعة.

وإما غير مالي بحت كحق الإمام في المسجد الذي يدوام في الصلاة فيه، وحق المدرس في المدرس الموقوف الذي يداوم الدارسة فيه وما أشبه، وقد يصطلح على ذلك بحق الانتفاع، والمشهور أنه لا يقابل بالمال، لكننا ناقشنا في ذلك في كتاب (إحياء الموات) وأنه يصح تبديله بالمال أيضاً. وحق الانتفاع غير حق المنفعة، فحق المنفعة ملك بينما حق الانتفاع حق، فالإنسان الذي استأجر داراً منفعة الدار للمستأجر، بخلاف من يتقدم في المسجد للصلاة على غيره حيث يكون هناك حق السبق بدليل «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم»[1].

والقسم الثالث ما له جانبان، المالي وغير المالي، كحق الزوجية وما أشبه، حيث إن مثل هذا الحق يسبب المال وهو النفقة، كما يسبب الاستفراش وغيره.

((أقسام الحق المالي))

والحق المالي على قسمين: ابتدائي، أي إنه ابتداءً يقابل بالمال كحق البائع على المشتري وبالعكس، سواء كان المال نقداً أو عروضاً وما أشبه ذلك، وطريقي أي إنه يمكن تبديله بالمال، كحق المرتهن في الشيء حيث يمكن تبديله بالمال إذا لم يف الراهن بدينه.

وبتقسيم آخر الحق ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يمكن تبديله إطلاقاً، كحق الزوجية والأبوة وتولي الوقف وما أشبه ذلك.

والثاني: ما يمكن تبديله، كحق القسم في الزوجية.

ثم إن الشيء القابل للمبادلة بالمال إما عين أو منفعة أو انتفاع أو عمل أو ملك أن يملك.

فالأول: كالدار المملوكة.

---

(١) انظر مستدرك الوسائل: ج١٧ ص١١١ ب١ ح٢٠٩٠٥.

والثاني: كمنفعة الدار المستأجرة.

والثالث: كالانتفاع بغرفة المدرسة.

والرابع: كعمل النجار والحداد والبناء وغيرهم.

الخامس: كحق الصياد في الصيد، فإنه يملك أن يملك، فيجوز لصياد آخر أن يعطيه مالاً لأن لا يصيد، بأن يرفع يده عن الصيد.

أما مثل حق التأليف ونحوه فهو داخل في المنفعة، ويمكن أن يعد قسماً سادساً.

ومنه ظهر أنه يمكن إعطاء المال في قبال شيء إيجابي، كما يمكن إعطاء المال في قبال شيء سلبي، فالنجار يعطى المال في قبال نجارته، أما الصياد يعطى المال في قبال عدم صيده، والمراد استمراره على الحالة التي هو فيها، لا أن العدم يقابل بالمال، كما قد سبق الإلماع إليه.

((فروع في الحق المالي))

ثم إذا كان حق له جانبان مالي وغير مالي، ففوض في مقابل المال أو غير المال صاحب الحق حقه المالي إلى إنسان آخر، ليس معنى ذلك أنه سقط حقه بالمرة، وإنما يبقى حقه غير المالي لنفسه، مثلاً حق التأليف له جانبان، حق مالي وحق أخلاقي، فإذا فوض المؤلف حق تأليفه إلى غيره في مقابل المال أو الهبة أو ما أشبه، بقي لنفسه حقه الأخلاقي، مثلاً له الحق في أن يقف دون من يريد تحريف تأليفه أو تقليده أو زيادته أو نقيصته أو ما أشبه ذلك.

ثم الحق المالي قد يكون مادياً، وقد يكون معنوياً، مثلاً (شرح اللمعة) يساوي ديناراً، وهذا حق مالي، أما إذا كان ممضى بإمضاء الشيخ المرتضى (رحمه الله) يساوي مائة دينار، وهذا التفاوت إنما هو لمكان الذكرى وهو غير مالي، أو يقال إنه معنوي، وكذلك حال سائر الذكريات ذات الأثمان المرتفعة، ولذا رد الإمام السجاد (عليه الصلاة والسلام) يزيد حيث أراد تعويضه مما فقدوه في كربلاء بالدرهم

والدينار، فقال (عليه السلام) إنه يريد نفس تلك الآثار، وكذلك بيع برد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وقباء الإمام الرضا (عليه السلام) بأضعاف قيمهما، إلى غير ذلك.

وإنما يصر الإنسان على الذكرى ويحترمه لأن في الإنسان جهة مادية تملأها المادة، وجهة معنوية لا تملأها إلاّ المعنويات، نعم قد يبدل الإنسان المادة إلى المعنى، كما يعطي مائة دينار ويشتري إمضاء الشيخ، وقد ينعكس بأن يعطي إمضاء الشيخ ويأخذ مائة دينار.

((أبعاد الحق المالي))

ثم إن الحق المالي قد يكون له بعد واحد من المالية، وقد يكون له بعد بعد بعد، مثلاً الدينار الملكي يعادل مائة قرص من الخبز في قوته الشرائية، فإذا تبدلت الملكية إلى الجمهورية سقط الدينار الملكي عن التعامل في بعده الأول وجاء بعده الثاني لأنه يكون حينئذ من الآثار، فربما يساوي ديناراً أيضاً وربما أقل وربما أكثر.

وهناك بعض الحقوق المتعلقة بالأعيان، لكن العين لا تقابل بالمال، وإنما الحق نفسه يقابل بالمال، كما إذا انكسرت زجاجة زيد فإن تلك المكسورات لا تقابل بالمال، لكنها تبقى في حق اختصاص مالك الزجاج، فليس لأحد أن يتصرف فيها ما دام المالك لم يعرض عنها، فإذا أراد التصرف لصاحب المال أن يقول لا أتنازل عن حقي إلاّ بكذا من المال.

وهكذا إذا ماتت شاة زيد، فإن الشاة لا تقابل بالمال لكن قد يريدها زيد للتسميد أو لإطعام الجوارح أو ما أشبه ذلك، فليس لأحد سلبها منه رغماً عليه، لبقاء حق الاختصاص حتى مع قطع النظر عن المحللات في الميتة.

وهكذا الخل إذا صار خمراً ولا يمكن إعادتها خلاً، فإن له فيها حق الاختصاص، لأنها نافعة في قتل ديدان المراحيض وبعوضها، والأدلة المانعة عن بيع الخمر منصرفة عن بيع الحق لتلك المنفعة المباحة.

((الحق العلمي والشخصي))

ثم إن بعضهم قسم الحق إلى حق علمي وحق شخصي، والحق العلمي سلطة قانونية

مباشرة على الشيء محل الحق، ومن ثم يقتصر صاحب الحق بالشيء اتصالاً مباشراً دون وسيط.

أمّا الحق الشخصي فعلاقة تقوم بين دائن ومدين، قد يكون محلها شيئاً ولكن الدائن لا يتصل بالشيء اتصالاً مباشراً، وإنما يتصل به بواسطة المدين، وهذا يجعل الحق العلمي بخلاف الحق الشخصي يتركز في الشيء وينصب عليه انصباباً مباشراً.

ثم قال: الشيء في نظر القانون هو ما يصلح أن يكون محلاً للحقوق المالية، فشرط الشيء إذاً أن يكون غير خارج عن التعامل، أي قابلاً للتعامل فيه، فكل شيء غير خارج عن التعامل بطبيعته أو بحكم القانون يصح أن يكون محلاً للحقوق المالية، والأشياء التي تخرج عن التعامل بطبيعتها هي التي لا يستطيع أن يستأثر بحيازتها.

وأما الخارج بحكم القانون فهي التي لا يجيز القانون أن تكون محلاً للحقوق المالية، ويمكن اعتبار قابلية الشيء التعامل فيه شرطاً في الشيء كما اعتبرناها هنا.

وهذا ما يبدو أن التقنين المدني ذهب إليه، كما يمكن اعتبار قابلية الشيء للتعامل فيه أساساً لتقديم الأشياء إلى أشياء قابلاً للتعامل فيها وأشياء غير قابل للتعامل فيها، فتكون الأشياء غير القابلة للتعامل فيها أشياء في نظر القانون كسائر الأشياء، ولكن لا يجوز أن يترتب عليها حقوق مالية.

والمهم أن نحدد الأشياء غير القابل للتعامل فيها، وهذه قسمان:

القسم الأول: أشياء تخرج عن التعامل بطبيعتها، كالتي يمكن أن ينتفع بها كل الناس بغير أن يحول انتفاع بعضهم دون انتفاع البعض الآخر، كالهواء والماء الجاري وأشعة الشمس وما أشبه ذلك، فلا يستطيع أحد أن يستأثر بحيازتها، وأحياناً ينظم القانون الاستفادة من بعض هذا الأشياء حتى لا يضر بعض الناس بعضاً في الاستفادة.

والقسم الثاني: أشياء تخرج عن التعامل بحكم القانون، وهي التي ينص

القانون على عدم جواز التعامل فيها بوجه عام، كالحشيش والأفيون، والأشياء التي تدخل في ضمن الأموال العامة.

ولا يغير من هذا الوصف إجازة نوع معين من التعامل في هذه الأشياء، كبيع الحشيش والأفيون لأغراض طبية، وإعطاء رخص لاستعمال بعض الأموال العامة.

أما إذا كان الشيء يمكن التعامل فيه ولكن لا مالك له فهو مال مباح، كالطير في الهواء والسمك في البحر ويملكه من يستولي عليه ويستطيع أن يتعامل فيه، وقد يصبح التعامل ممكناً في هذه الأشياء من بعض النواحي فأشعة الشمس يحصرها المصور الفتوغرافي، والهواء يستعمله الكيميائي في أغراضه، والبحر يؤخذ من مائه ما يصلح أن يكون محلاً للامتلاك، فعند ذلك تصبح أشعة الشمس والهواء والبحر قابلاً للتعامل فيها من هذه النواحي الخاصة.

((من مصاديق الحقوق المالية))

والحقوق المالية التي يكون الشيء محلاً لها كثيرة التنوع، ومنها الحقوق العلمية الأصلية، كحق الملكية وحق الانتفاع وحق الاتفاق، ومنها حقوق العلمية التبعية كحق الرهن وحق الامتياز، ومنها الحقوق الشخصية كحق المشتري في تسلم المبيع وفي انتقال ملكيته إليه، وحق المستأجر في تسليم العين الموجرة وفي تمكينه من الانتفاع بها، وحق المؤجر في استردادها، وحق المقرض في استرداد مبلغ القرض.

ومنها الحقوق التي تقع على شيء غير مادي، كحقوق المؤلف فيما يسمى بالملكية الأدبية والفنية، والحقوق التي تسمى بالملكية الصناعية وبالملكية التجارية.

وظاهر مما تقدم أن الأشياء تنقسم انقساماً مبدئياً إلى: أشياء مادية وأشياء غير مادية، والأصل في الأشياء أن تكون مادية، أي أن يكون لها حيز مادي محسوس، كالأرض والمباني والمركبات والمواشي والمحصولات والمأكولات والمشروبات.

و لم يكن القانون يعرف سابقاً غير الأشياء المادية ولكن تقدم

الفكر البشري مع اختراع الطباعة وازدهارها والتجارة والصناعة أخذ ينشأ بالتدريج أشياء غير مادية، أي أشياء غير ذات حيز محسوس، يعني إنتاج العقل البشري من تأليف أدبي وفني، ومن مخترعات ومبتكرات في الصناعة والتجارة.

وتمييزنا بين الشيء من جهة وبين ما يرد عليه من حقوق من جهة أخرى هو عين التمييز بين الشيء والمال، والشيء غير المال هو الحق المالي الذي يبدو على الشيء، والشيء هو محل هذا الحق، انتهى.

ولا يخفى ما في هذه التقسيمات والاعتبارات من البدائية، مما تظهر لمن راجع كتب الفقهاء، ككتب المحقق والعلامة والشهيدين وصاحبي الجواهر والمستند وغيرها مما لا داعي إلى تفصيل الكلام فيه.

((**تعدد أركان الحق**))

ثم إن الحق قد يتقوم بركنين فقط، كما إذا ملك زيد داراً، فالركنان هما ذو الحق ومتعلق الحق، أما نفس الحق وهو إضافة حقيقية بين الطرفين فهو أمر معنوي، وإنما قلنا حقيقية لأن للحق مكانة في عالم خاص به، وإلاّ لم يعقل الربط بين الإنسان والدار.

كما أنه قد يتقوم بثلاثة أركان، كما إذا طلب زيد من عمرو مالاً لجناية أو ضمان أو نذر أو ما أشبه، فالأركان زيد وعمرو، وذلك الكلي في الذمة أو الجزئي الخارجي، كما إذا نذر أن يعطيه هذا الدينار.

وقد يتقوم بأربعة أركان، كما إذا باع داره من عمرو، فالحق متقوم بالمتبايعين والعوضين.

وإنما لم نذكر الحق المتقوم بواحد باعتبارين، كما إذا طلب الإنسان من نفسه، لأنه قد تقدم عدم اعتبار العقلاء له، وإن كان ممكناً، نعم قد سبق أنه تام في غير المال، ولذا ورد (إن لبدنك عليك حقاً)[1].

وكل من الإنسان أو الشيء قد يكون جزئياً، وقد يكون كلياً، كما في الوقف والنذر والوصية وما أشبه، إذاً قد يملك زيد هذه الدار، وقد يطلب من عمرو كلي الدينار، وقد يوقف بستانه لأن يكون ثمره للفقير فهو كلي.

وأحياناً لا

(١) انظر بحار الأنوار: ج٦٧ ص١٢٨ ب٥١ ح١٤. وفيه (إن لجسدك...).

خارجية له الآن أصلاً، وكذلك حال النذر، فالأقسام أربعة:

إذ كل من الإنسان والشيء إما كلي وإما جزئي خارجي، كما أن الكلي قد يكون واسعاً وقد يكون ضيقاً، فالأول كدينار، والثاني كدينار طبع سنة فلان، وهكذا الحال في الإنسان فقد يوقف للطلاب وقد يوقف للطلاب الفقراء، كما أن الجزئي قد يكون مطلقاً مثل النذر لزيد، وقد يكون مقيداً كزيد إذا اشتغل بالدرس.

((اختلاف حق العين وحق الدين))

ثم إذا كان متعلقاً بالعين يختلف عما إذا كان الحق متعلقاً بالذمة بأن كان ديناً:

أولاً: بأن الحق العيني يمكن أن يتقوم باثنين فقط، كالمالك والمملوك، بينما الحق الديني لا يمكن إلاّ أن يتقوم بثلاثة: المالك والمديون والدين، لأن الدين يحتاج إلى الحيز، وحيزه لا يمكن أن يكون الخارج، بخلاف العين فإنها وإن احتاجت إلى الحيز لكن الحيز فيها لا يرتبط بالإنسان فقط بل بالكون، والكون ليس كالإنسان في كونه طرفاً في التعامل.

وبذلك ظهر أنه لا ينخرم بالفرق المذكور ما تقدم من أن المقولات الاعتبارية إنما هي بموازاة المقولات الحقيقية، بفارق أن الثاني عيني والأول اعتباري، وسبب هذا الفرق عدم إمكان اختلاف بين الظرف والمظروف، بل تلزم المجانسة بينهما، فالعين بحاجة إلى ظرف عين، والاعتبار بحاجة إلى ظرف اعتبار.

وثانياً: إن الحق العيني يجب أن يكون في الخارج، أما الديني فهو قد يكون في الذمة كما إذا استأجر البناء لبناء داره، وقد يكون سلباً كعدم اصطياد الصياد في قبال شيء، أو إذا أعطى الرجل لزوجته مالاً في قبال أن لا تطلب حقها في المنام والمباشرة وما أشبه، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وثالثاً: الحق العيني ممكن الاستناد إلى كل إنسان، بينما الديني مربوط بالمديون فقط، فالدائن إنما يتمكن من طلبه من المديون دون غيره.

ورابعاً: إن الحق العيني إذا رآه صاحبه في أي مكان يتمكن من أخذه، بينما ليس الدين كذلك، بل له مكان خاص هو الذمة، وليس للمالك إلاّ مراجعته، وحتى إذا مات المديون تعلق المال بعين التركة لا بذمة شخص آخر.

وخامساً: إذا وجد بائع العين أو ما أشبه ماله عند المشتري المفلس مثلاً أخذه، ولا حق لسائر الغرماء فيه، بينما الدين يشترك مع الجميع بالنسبة.

وسادساً: الحق العيني لا يقبل الانطباق على كثيرين، بينما الديني لأنه كلي قابل الانطباق.

إلى غير ذلك من الفوارق التي يجدها المتتبع في كتابي المتاجر والدين.

ثم الحق الديني لما كان كلياً من جهة المال أو العمل كان قابل الانطباق على أموال متعددة، بخلاف ما إذا كان الحق عين الدينار، فإن تلك العين بشخصها مورد الحق، حتى لا يحق لإنسان تبديلها ولو إلى عين أخرى أفضل من تلك العين، مثلاً الدينار أكثر مرغوبية من نصفي دينار، فلا يحق لإنسان أجنبي أن يأخذ نصفي الدينار ويضع مكانهما ديناراً، إلى غير ذلك من الأمثلة.

أما إذا كان الحق ديناراً في ذمته، فإنه قابل الانطباق على أي دينار شاءه المديون لا الدائن، ونحوه الجاني والمجني عليه في الدية، إلى غير ذلك.

وهكذا بالنسبة إلى العمل، فإذا كان استأجره لخياطة ثوبه، فإن الخياطة كلي ينطبق على أي فرد من أفراد الخياطة،

نعم في مثال الدينار ونحوه قد يكون الدين عاماً، وقد يكون أخص من ذلك الأعم، فإنه إذا كان الدين الدينار بما هو دينار أي بخصوصية الاجتماع، لم يصح له أن يعطيه نصفي دينار أو أربعة أرباعه أو ما أشبه ذلك، فهو وإن كان كلياً من حيث الدينار إلاّ أنه خاص من جهة الجمع في ورقة واحدة.

بخلاف ما إذا كان مثلاً ناذراً ديناراً، أو وقع البيع نسيئة أو نقداً على الدينار حتى بدون هذا القيد. وكذلك حال الخمس والزكاة وما أشبه، إلى غير ذلك من الأمثلة، إذ هنا جنس وجنس الجنس، ونوع وصنف وصنف الصنف.

ولو شك في الخصوصية فالأصل عدم لزومها، هذا من ناحية الدين.

أما من ناحية المدين فقد يكون له خصوصية تجعله شخصياً، وقد لا تكون له هذه الخصوصية، مثلاً من يستأجر جراحاً لعملية جراحية الغالب أن العمل الكلي على عاتق نفس هذا الشخص، فالمدين شخص والدين كلي، أما من يستأجر إنساناً لكنس الشارع فإنه حيث لا يقيد في العقد الشخصية ليست قيداً ارتكازياً، فإن العامل يكون كلياً فلا يلزم أن يكون الطرف المديون هو القائم بالعمل.

ولذا اشتهر بين الفقهاء أن في مثل النكاح المقصود الشخص ذاته، بينما في مثل البيع ليس المقصود ذلك غالباً، فلا يصح أن تنكح المرأة نفسها لزيد ثم يقوم عمرو مقامه في كونه زوج المرأة، بينما إذا باع البقال اللبن لزيد لا يهم الأمر أن يكون البائع المالك أو وكيله أو وليه، كما لا يهم أن يكون المشتري زيداً لنفسه أو لموكله أو للمولى عليه من قبله، إلاّ إذا كان هناك تقييد صريح أو مرتكز، فإنه يصح بهذا القيد أو الشرط، كما إذا باع داره الثانية الملاصقة لداره الأولى الساكن هو فيها لزيد، ويهمه أن يكون زيد هو نفسه ساكناً فيها، لأنه لا يريد جاراً آخر، فإنه لا يصح كونه وكيلاً أو ولياً لغيره، فإذا كان على نحو

التقييد يبطل بتخلف القيد، وإذا كان على نحو الشرط يختار من تخلف عليه الشرط في رفع اليد عن شرطه أو الالتزام بشرطه، مما يصح له إبطال البيع.

وهل يصح أن يأخذ في مقابل الشرط مالاً حتى يرفع يده عنه أو حقاً أو ما أشبه ذلك، لم نستبعده في الفقه.

((من تقسيمات الحق))

ثم إنه قد تقدم تقسم الحق بالمعنى الأعم إلى عين ودين وحق بالمعنى الأخص.

والثالث يشمل المنفعة والانتفاع وملك أن يملك وما يسمى حقاً خاصاً، وذلك كحق التحجير على رأي الفقهاء، وإن استشكلنا في أنه ملك لا حق، لكنه مناقشة صغروية.

وحق التأليف والاختراع وتركيب أجزاء الدواء وما أشبه من الحقوق الجديدة داخلة في هذا القسم، فكلما تحقق الموضوع تحقق الحكم، وكلما انتفى ينتفي.

((الحقوق العرفية وعدم الإجحاف))

لكن لا يبعد أن لا يحق لأمثال هؤلاء أن يجعلوا حقوقهم سبب الإجحاف على الناس، فقد ذكرنا في الفقه أن الإجحاف محرم ومعاقب عليه، وليس بحكم وضعي أيضاً، أي لا يملكه ذو الحق.

مثلاً ألف تأليفاً يحتاج إليه الناس، أو اخترع دواءً أو كشف الكهرباء، والعرف يقولون إن حقه في ذلك مائة دينار، ويريد أن يأخذ مائتي دينار، فهو كما إذا أراد مالك الطعام في المخمصة بيعه بأكثر من قيمته العرفية، حيث يؤخذ منه ولو بدون رضاه ويعطى له قيمته السوقية، كما ذكروا في أكل المخمصة. أو أراد الطبيب الإجحاف فإنه يجبر على الطبابة إذا لم يكن هناك طبيب آخر، ويعطى الأجر المتعارف. أما إذا كان الطعام عند غيره ويأخذ القيمة العادلة، أو كان هناك طبيب آخر ويأخذ الأجر العادل، فلا يحق مثل ذلك.

((اجتماع العين والحق))

ثم إنه ربما يجتمع العين والحق في شيء واحد، كما إذا ملك مصراعي الباب حيث كل مصراع بدينار لكن إذا اجتمعا كانت القيمة ثلاثة دنانير، فإن الدينار الثالث إنما هو في قبال حقه في الاجتماع، لا أن كل مصراع دينار ونصف، وعلى هذا فإذا أتلف إنسان مصراعاً فعلى المتلف أن يعطيه دينارين، ديناراً لأنه أفقده العين، وديناراً لأنه أفقده حقه،

في الاجتماع، وكذلك بالنسبة إلى فردي الحذاء ونحو ذلك.

نعم إذا كان الاجتماع محرماً شرعاً فالمتلف إنما يضمن العين لا الاجتماع، وإن كان غير المتشرعة يبذلون المال بإزاء كليهما، المادة والصورة، مثلاً الصليب والصنم وآلة اللهو والقمار ذواتها التي هي خشب أو ما أشبه مثلاً تساوي ديناراً، بينما في صورها تساوي دينارين، فإن المتلف للصورة وحدها لا يضمن، كما أن متلف الجميع لا يضمن إلاّ قدر الذات لا الصورة، إلاّ إذا لم يكن له حق التلف، كما في صليب النصارى حيث قانون الإلزام، إذ لا يحق لنا التعرض لهم إذا لم يكن من شرائط الذمة عدمه.

وكذلك حال ما إذا أراق خمراً أو قتل خنزيراً لهم فإنه يضمن، بينما إذا أراق الخمر أو قتل الخنزير الذي هو للمسلمين لا يضمن، إذ ليس لهما مالية عند المسلمين، بينما لهما مالية عند النصارى، نعم قد تقدم الإلماع إلى عدم بعد مالية الخمر التي هيأها لديدان مراحيضه ونحوها، والخنزير الذي هيأه لإطعام كلابه وهكذا، لانصراف الأدلة عن مثل ذلك.

وهل يكون المال بإزاء العين أو الحق، كحق الاختصاص في مكسرات الزجاج كما تقدم مثاله، احتمالان.

((حق الشركة وأقسامه))

هذا كما أن من أقسام الحق حق الشركة بأقسامها الكثيرة، مما ألمعنا إلى بعضها في كتاب الشركة، والتي منها أن يكون من أحدهم البذر ومن الآخر الماء ومن الثالث الأرض ومن الرابع العوامل ومن الخامس العمل، ثم يكون الحاصل بينهم حسب رؤية العرف قدر حقوقهم بالعدل.

وكذلك إذا كان من أحدهم الدكان ومن الآخر العمل ومن الثالث رأس المال ومن الرابع الدعاية.

أو من أحدهم ماكنة الماء ومن الثاني الأنابيب ومن

الثالث العمل، أو يشتركون في شركات مساهمة على اختلاف أنواعها، كما ذكرناها في كتاب الإدارة.

والميزان: إن كل مورد لم ينص الشارع على بطلانه نصاً خاصاً أو عاماً، فـ ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] بعد العقلائية شاملة له، وإن لم يكن في زمان الشارع.

كما أن في الدين يمكن نقله من إنسان إلى إنسان آخر، سواء في طرف الدائن أو في طرف المدين، مثلاً يطلب زيد من عمرو ديناراً، لكن زيداً ينقل طلبه من عمرو إلى بكر بالرضا، فيكون بكر هو المطالب، أو ينقل عمرو مديونيته من زيد إلى خالد، فيكون الخالد مطالباً، أو ينقل كلاهما إلى كليهما، فالأطراف أربعة، بينما الأطراف قبلاً كانوا ثلاثة، وقبله كانوا اثنين، فإذا تحقق ذلك في عقد شمله ﴿أوفوا﴾[2].

لكن من الواضح اشتراط الشرائط العامة في ذلك، مثل عدم الغرر، والبلوغ والعقل وما أشبه، كما يشترط القابلية كما إذا طلبت الزوجة حق القسم من الزوج تنقله إلى زوجه أخرى حيث القابلية لا الأجنبية.

وفي جملة من هذه الموارد الحق والمال متداخلان، بل قد ذكرنا في المكاسب صحة أن يكون أطراف التعاقد أربعة، فيعطي زيد كتابه لعمرو في قبال أن يصبغ ولد عمرو دار أخي زيد، فإذا اتفقوا أو قالوا تعاقدنا على ذلك لم يكن به بأس.

نعم لا يجوز نقل الوارث قبل موت المورث حصته من الإرث إلى إنسان لقاء مال أو نحوه، كما يفعله بعض الشباب غير المتشرعين في هذا الزمان.

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) سورة المائدة: ١.

((إطلاقات الملكية))

(مسألة): الملكية لها إطلاقات ثلاث:

الأول: اللكية بالمعنى الشخصي، مثل ملك زيد لداره، أو لطلبه من عمرو، أو حقه في التحجير، إلى غير ذلك.

الثاني: الروح العام بعد خروج الديون، فلا يهم التغيير في الجزئيات، ففي أول هذه السنة ملكية زيد ألف دينار وذلك هو الروح العام في كتبه وملابسه ونقوده خارجاً عنه مطلوبيته لمحمد وعلي والحسن مثلاً، وفي السنة الآتية تبقى ملكية نفس الألف لكن ذلك روح في الفراش والدواب وغيرهما مما لم تكن في السنة السابقة، كما أن مطلوبيته تغيرت من أولئك إلى باقر وصادق وكاظم مثلاً.

الثالث: الروح العالم بدون خروج الدين.

ومن الممكن في قسم رابع أن يكون إنسان لا يملك شيئاً إطلاقاً حتى لباسه لكونه عارية.

والمتلفات الحقيقية والحكمية مثل ما إذا وقع إناؤه في البحر أو سرقه سارق أو وقعت أرضه في الشارع بحكم الجائر مما لا يمكن استرجاعها ولا بدلها لا يعد من الملكية، كما أنه إذا أعرض عن شيء حقيقة إعراضاً أخرجه عن ملكه واقعاً لا يعد ذلك من ممتلكاته أيضاً، وذلك مثل ما إذا ألقى متاعه في الشارع.

وإنما قيدنا بالخروج حقيقة لأنه مجرد الإعراض حيلة لا يخرج الأمر عن الملك، كما إذا أعرض عن دنانيره بإلقائه في مكان لا يمر عليه أحد للتخلص من الخمس أو الحج أو ما أشبه ذلك، فإنه لا يوجب رفع التكليف عنه، فإن أدلة الإعراض لا تشمل مثل ذلك.

((فروع في المالية بالفعل وبالقوة))

ثم المالية الشاملية للدائنية والمدينية والأعيان والحقوق هي الميزان في الخمس والتحجير والفقر والاستطاعة والوثاقة وما أشبه ذلك، فإن العرف يحسبون كل ما يملك فعلاً، لا قوةً بعيدة ولا قوة قريبة في بعض المذكورات، فلا يشمل

الأمر مثل ملك أن يملك كما تقدم في مثال الصياد، وإن كان قد يحسب مثل ذلك من جهة الثقة، حيث إن العامل وأن لم يكن له مال بالفعل إلاّ أن ماله بالقوة الذي يأتيه بسبب عمله كالخياطة والصيد أو ما أشبههما يوجب ثقة الناس به.

والمراد بالقوة هي القريبة من الفعل، والتي تظهر إلى الوجود تدريجاً، وإنما قلنا القريبة لأن الخياط الذي ليس هناك له مستأجر، والصياد الذي ليس قربه بحر كلاهما لهما القابلية والقوة لكن لا القريبة، ولذا لا يعتمدان عند العرف في الثقة.

ولذا الذي ذكرناه من اعتماد العرف في القوة القريبة نجد بعض الدول في الحال الحاضر رصيده الذي يطبع في قباله الأوراق النقدية أيادي عماله، فقد قرر العرف العالمي أن عمالها كل سنة مثلاً يعملون بمقدار مليار من الدنانير، ولذا أجازوا لها أن تطبع ملياراً من الدنانير فإن الورق الذي ليس خلفه رصيد لا يساوي شيئاً، فليس له القوة الشرائية.

وعلى أي حال، فما ليس له الآن ليس فيه خمس، كما أنه يحجر إذا لم يوف كل ممتلكانه من الأعيان والديون والحقوق بقدر ديونه، وهو إذا لم يكن كل ممتلكانه بقدر ضروريات سنته فقير يعطى من الزكاة قدر التفاوت بين ما عنده وبين ما يحتاج إليه، ولا يكون مستطيعاً إذا لم يكن كل ذلك يفي بالحج وبسد حاجاته عند رجوعه بحيث لا يحتاج إلى التكفف كما ذكرناه في كتاب الحج.

وإذا كان له من الأعيان والحقوق والمطالبات شيء لا يفي بقدر ما يريد القرض لا يعطى بذلك القدر، وكذلك حال الحوالة بدون رصيد له في ،البنك نعم كثيراً ما تدخل شخصيته الإنسان في الاعتماد عليه، فمن يقدر من القرض أو ما أشبه لمكانته السياسية أو الاجتماعية أو أمواله بالقوة كالصياد والصانع يعتمد عليه بقدر إمكانيته بالقوة.

وكل ما ذكرناه في كلا الأمرين مرتبط بالروح لا

بالجسم، فلا يهم في الخمس أعيان النقد أو السكر والشاي والأرز والدار وما أشبه، بل الروح العام، فإن تبدل كل ذلك بأعيان أخر أو صارت ديوناً حيث باعها نسيئة أو حقوقاً كما إذا اشترى بها ما جعله للعلائم حول الأرض التي احتجرها بدون التملك لها على قول المشهور، لم يف في المالية.

نعم إذا تبدلت إلى وجاهة لا يعد مالاً حتى يكون عليه الخمس والاستطاعة وما أشبه، كما إذا صرفها لانتخابه فانتخبه الناس نائباً أو عضواً في المجلس البلدي أو رئيساً لشركة أو صاحب امتياز مجلة أو نحو ذلك، ومثله ما إذا صرفها في تحصيل العلم حتى صار طبيباً أو مهندساً يقدر من الاستحواذ على أموال المراجعين.

كما أن مقدار تحرك ماله أيضاً من القوة لا من الفعل، إذ المال بسبب سرعة المداولة تكون قيمته أكثر، وكلما كانت السرعة أكثر كان أثمن، فالدينار الذي يدور في كل يوم عشر مرات قيمته ضعف الدينار الذي يدور في كل يوم خمس مرات، كما ذكرنا تفصيل ذلك في بعض الكتب الاقتصادية.

((**الملكية والتعامل عليها**))

ثم الظاهر أن الملكية بما هي هي قابلة لكل أنواع المعاملة والإيقاع، كالبيع والرهن وبدل الإجارة والمضاربة والشركة والمهر وعوض الخلع وغيرها بالشروط العامة، كعدم الغرر ولا بيع الكالي بالكالي ولا الربوي، والاتصاف بالعقلائية، إلى غيرها بعد شمول إطلاقات الأدلة وأن الشارع لم يمنع عنه.

كما أنه يصح للمالك هبتها وصلحها ونحو ذلك، وهل يصح الوقف، احتمالان، من العقلائية كأن يوقفها لمسجد أو للفقراء أو لأهل العلم، ومن عدم التعارف، وعليه فإذا وقف الروح العام جاز التبديل وإنما لم يجز الإفناء، فيتاجر في الروح ولو تبدلت الأجسام، ويكون الأرباح للجهة، ولا غرابة في القول بالصحة فالفقهاء يقولون بصحة وقف المشاع للإطلاقات وإن لم يكن له دليل

خاص، وصاحب العروة يقول بصحة وقف الأرض المستأجرة والحال أنه ليس له دليل خاص.

ثم إذا باع الروح العام أو وهب أو رهن فكون التصرف له بالتبديل تابع لقدر العقد ولو ارتكازاً، فقد يستثنى التصرف في الجسم فله ذلك، وقد لا يستثنى فلا حق له في مثل ذلك التصرف، نعم إذا لم يستثن فالمنصرف المركوز الذي يصب عليه العقد عدم التصرف.

وإذا أوصى بالروح العام لا أن يجعل داره الخاصة مثلاً ثلثاً صحّ، كما ذكرناه في كتاب الوصية، وإن مات وكان عليه دين بقدر ثلث أمواله فالظاهر أنه يخرج عن الجميع بالنسبة من غير فرق بين الحبوة والأرض والعمارة والنقولات، فلا حق للولد الأكبر أن يقول أعطوه من غير الحبوة حتى تبقى حبوتي سالمة.

كما لا حق للورثة أن يجعلوا كل ذلك في المنقول حتى تبقى الأرض وحدها لهم فلا ترث الزوجة، أو يكون حقها أقل فوق النسبة، وهكذا لا حق للزوجة أن تجعل كل ذلك في الأرض حتى يبقى ربعها أو ثمنها سالماً لها، نعم يحق للموصي جعل ثلثه في أيها شاء في غير ما ذكر لإطلاق أدلته، بل وللملاك في اشتراء الأحياء الكفن والخيوط وما أشبه، وكما أن الميت يتمكن من جعل الثلث مثلاً ثلثه ألف دينار وداره تساوي أربعمائة فيقول هذه الدار وستمائة من الروح العام اجعلوه ثلثاً لي، وكذلك يصح أن يقول اجعلوا داري هذه وقفاً أو اجعلوا بقدر مائة دينار وقفاً.

وإذا قال: اجعلوا بقدر ثلثي بعد موتي بستة أشهر وقفاً أو لفلان أو ما أشبه ذلك، يصح للورثة التصرف بالتبديل والتغيير في كل المال، حيث إن هدفه الروح العام لا الشخصية، بخلاف البيع للروح العام كما تقدم، حيث قلنا بانصراف ذلك عن التصرف في الشخصية.

وهنا أمور:

((الملكية حالة واحدة))

الأول: إن الملكية لا تكون إلاّ واحدة، فليس للإنسان إلاّ حالة ملكية واحدة فإن المفهوم البسيط لا يتعدد[1]، مثاله مثال الطبيب والمهندس والعالم والمؤلف والخطيب وما أشبه، فالطبيب له طبيبية واحدة، والخطيب له حالة خطابية واحدة، وهكذا، كما أن الشجاع والكريم كذلك، نعم المتعلق متعدد كما أن متعلق الملكية واحد أحياناً ومتعدد أحياناً.

((لا اعتبار بملكية غير الإنسان))

الثاني: غير الإنسان لا اعتبار بملكيته، جماداً أو نباتاً أو حيواناً، والظاهر أن ذلك ليس على سبيل الاستحالة العقلية بل لعدم الاعتبار لها في شريعة الإسلام.

ولذا يصح في الشريعة الوصية والوقف والنذر ونحوها للمسجد والمدرسة والبستان الموقوفة والحيوان، مع أن الوصية والملك مساقهما واحد، أما عند غير المتشرعة ففي بعض القوانين الحالية صحة التملك والتمليك للحيوان وغيره.

((بين الإنسان والملكية))

الثالث: تقدم فرض الإنسان بدون ملكية إطلاقاً، أما فرض الملكية بدون الإنسان فغير ممكن، إذ هناك إنسان وعين مثلاً وربط بينهما، فإذا لم يكن ربط لم تكن ملكية، وإن كانت ذات المال موجودة.

وقد تصور بعض الحقوقيين إمكان الملكية بدون الملك كإمكان ذات المالك بدون الملكية، ومثلوا لذلك بالوقف على الجهة، حيث ملك ولا ملك.

وفيه: إن المالك عام وهم الفقراء مثلاً، أما الوقف للمساجد فليس بملك، بل هو مثل الإعراض المقيد، كما إذا ألقى متاعه في الشارع معرضاً عنه وقال لكل واحد أن يأخذه إلاّ عدوي.

((الإنسان والمالكية))

الرابع: الشخص بالملك بدون خروجه عنه بأحد المخرجات

---

(١) نعم ربما تكون مصاديق الملكية مختلفة، أما أصل الملكية فهي واحدة.

كالبيع والإعراض وما أشبه له، صفة المالكية، فإذا مات خرج عن تلك الصفة.

والمراد بالإعراض أعم من الانعراض، فإذا طار طيره إلى الفضاء أو ذهب سمكه إلى الماء أو غزاله إلى الصحراء بما رجع إلى أصله خرج عن ملكه، وصار الانعراض القهري، كما ذكرناه في (إحياء الموات) وكتاب (الصيد)، وهكذا إذا وقعت أرضه في الشارع أو غمرها ماء البحر لا في المد والجزر، أو وقع إناءه في البحر، إلى غير ذلك.

((**الملكية والحيازة**))

الخامس: أصل الملكية الحيازة، وهل كما يمكن الإعراض والانعراض يمكن التملك والملكية بدون القصد، الظاهر ذلك، لأنهما متقابلان، فكلما صح أحد الطرفين صح الطرف الآخر، والاعتبار موجود في الجملة، كما في الإرث فإن الوارث يملك وإن لم يقصد، بل قصد عدم الملك، فإنه بقصده عدم الملك لا الإعراض لا يخرج الموروث عن ملكه، نعم إذا أعرض على ما ذكرناه في بعض مباحث (الفقه) خرج عن ملكه.

أما في مثل الوصية والنذر له وما أشبه فقد ذكرنا في (الفقه) أنه مختار في القبول والعدم، إذ دخول شيء في ملك الإنسان بدون قصده كخروجه عن ملكه بدون قصده، خلاف (تسلط الناس على أموالهم) في الأمر الثاني، و(على أنفسهم) في الأمر الأول، وكذلك جعل شيء عليه إيجاباً أو سلباً فإنه خلاف سلطنته على نفسه، كما إذا جعله متولياً أو وصياً أو قيماً أو ناظراً ولم يرض بذلك، وقد تعرضنا لهذه المسألة في كتاب الوصية وغيره.

وعليه فإذا جاء نهره بالسمك إليه أو الهواء بالصيد أو نزلت الأمطار في داره أو ما أشبه ذلك لم يملكه بدون القصد، فالماء والصيد ونحوهما على إباحتها الأصلية كما ذكرناه في كتاب (إحياء الموات).

((العين والدين والحق))

(مسألة) عين ودين وحق، وكل واحد إما منقول أو غير منقول.

فغير المنقول ما يسبب نقله خراباً لنفسه أو لمكانه كالدار، حيث إن نقل الجدران ونحوه يسبب خراباً لنفسه، وبذلك يظهر أن الدور المتنقلة على العجلات أو الدور الجاهزة ليست من غير المنقول، بل كانت من المنقول، والقدور المثبتة حيث يسبب نقلها خراباً لمحلها يعد من غير المنقول أيضاً. والمنقول ما ليس كذلك.

فالعين قد تكون داراً، وقد تكون أثاثاً، والدين قد يكون على إنسان، وقد يكون على معمل مما له شخصية حقوقية.

والحق المنقول كما إذا كان مع إنسان حيث إنه تابع فيكون حاله حال متبوعة في النقل وعدمه.

والحق غير المنقول كحق تحجير الأرض فإنه غير منقول تبعاً لذات الأرض.

وبعض الحقوقيين قالوا: بأن فائدة التقسيم تظهر في الدعاوي، حيث إن الدعوى إذا كانت في الحق والعين والدين غير المنقول كان اللازم مراجعة محكمة في محل غير المنقول، أما إذا كانت على المنقول كانت الدعوى في محل المنقول.

لكن هذه الفائدة غير ظاهرة، إذ أي فرق عقلي أو عقلائي بينهما، بالإضافة إلى إطلاق الأدلة الشرعية، ولذا لم يقسم الفقهاء ذلك لمثل هذه الفائدة، فالدعوى سواء كانت لدين على زيد أو على أرضه التي في بغداد مثلاً، تصح مراجعة قاضي النجف وقاضي كربلاء وقاضي بغداد فيها.

نعم ذكرنا في كتاب المكاسب حال النفقة التي تصرف لجلب المدعى عليه من بغداد إلى النجف، أو إذا كانت الدعوى على سيارة وهي في بغداد نفقة جلبها إلى كربلاء محل الدعوى مثلاً على من تكون، وهذا أمر آخر غير صحة أصل الدعوى في أي مكان، نعم يجب أن تكون متعارفاً لانصباب الأدلة على المتعارف، فلا يصح ذهاب المدعي إلى قاضي مكة المكرمة لدعوى بينه وبين المنكر في بغداد، إلاّ

اذا كان هناك محذور شرعي أو عقلي أو عقلائي، وقد تقدم بيان الفرق بين العقلي والعقلائي.

نعم تظهر الفائدة بالنسبة إلى المنقول وغير المنقول فيما إذا باع أو رهن أو وهب أو ما أشبه، أو نذر أمواله المنقولة أو أمواله غير المنقولة في التبعية وغير التبعية في الجملة، كما أن الحق الذي لا ينفك عن ذي الحق إذا بيع أحدهما أو ما أشبه البيع كان الآخر تابعاً له، أما إذا باع حقه في التحجير انتقلت إلى المشتري، كما إذا باع داره المرهونة انتقل حق الرهن إلى المشتري إلى غير ذلك.

ثم إذا نذر أن يكون جميع أمواله وحقوقه المنقولة لفلان، أو أوصى بذلك، أو رأينا في ورقة أنه باع حقوقه وأمواله المنقولة، فالتقسيم بين المنقول وغير المنقول نافع في هذه الأمثلة، وإنما لم نقل أنه باع أمواله وحقوقه المنقولة لأن مثل هذا البيع بدون التحديد غرري فلا يصح، بخلاف ما إذا وجدنا ذلك في ورقة البائع بعد موته أو جنونه أو ما أشبه ذلك، حيث كان أصل حمل فعله على الصحيح أنهما حين البيع كانا يعلمان بذلك، وإنما نحن نجهل الأمر، ولا يضر جهلنا بصحة البيع.

نعم يمكن مثل ذلك فيما إذا علم بأنه حال البيع كان عالماً وإنما نسي الآن، أو وقع الصلح على ذلك وقلنا يغتفر في الصلح ما لا يغتفر في غيره من الغرر، وإن كان الصلح أيضاً يجيء فيه نوع من الغرر، كما أشرنا إلى ذلك في كتاب الصلح، أو مثلاً وهب أمواله المنقولة أو أوصى بأن المنقولة بيد زيد وغيرها بيد عمرو، أو وكله في أمواله المنقولة فقط، إلى غير ذلك من الأمثلة.

((لا أصل بين المنقول وغيره))

ثم لو شك في حق أنه منقول أو غير منقول، فلا أصل يعين أحدهما، لأنهما ضدان ولا حالة سابقة في أحدهما حتى يستصحب، مثلاً إذا شككنا في البيوت الجاهزة أو البيوت التي تبنى من الأخشاب في ساحات البحر مما يصعب جداً نقلها أو ما أشبه ذلك هل

أنها من المنقول أو غيره، مقتضى القاعدة العمل بالأصل الحكمي بعد أن فقدنا الأصل الموضوعي.

لا يقال: إن الأخشاب مثلاً كانت منقولة فيستصحب النقل.

لأنه يقال: لا استصحاب مع الشك في بقاء الموضوع.

أما أمثال حق التأليف وحق الاختراع وحق تركيب دواء أو غذاء أو ما أشبه فلا ينبغي الإشكال في كونها من الأموال المنقولة، مما عرفت من ميزان المنقولة وغير المنقولة.

ومما تقدم من الميزان ظهر أن بعض الأشياء منقولة في حال دون حال، كالأشجار فإنها في حال الثبات غير منقولة وفي حال القطع أو القلع منقولة، كما أنها إذا كانت منقولة ثم أثبتت صارت من غير المنقول، وهكذا ألواح البيوت الجاهزة قبل التركيب من المنقول.

أما مثل الثمار قبل القطف فهل هي من المنقولة أو لا، احتمالان، مع أنها بعد القطف من المنقولات.

وكذلك حال مياه العيون والأنهر والآبار والمستنقعات وما أشبه قبل إخراجها، أما بعد إخراجها فهي من المنقولات قطعاً.

وهكذا إذا صبت المياه في الآبار والأنهر وما أشبه رجعت إلى غير المنقول فرضاً، وهكذا حال التراب والحصى وما أشبه قبل الأخذ من الأرض، أما إذا أخذت فهي من المنقول قطعاً.

وفي بعض الأخبار إشارة إلى المنقول وغير المنقول في باب الإرث، فقد روى محمد بن سنان: إن الرضا (عليه السلام) كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: «علة المرأة أنها لا ترث من العقار شيئاً إلاّ قيمة الطوب والنقض، لأن العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة، ويجوز تغييرها وتبديلها، وليس الولد والوالد كذلك، لأنه لا يمكن التفصي منهما والمرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله وتغيير شبهه، وكان الثابت المقيم على حاله من كان مثله في الثبات والقيام»[1].

وقد ذكرنا بعض

(١) انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج٢ ص٩٨.

الكلام في ذلك في كتاب الإرث مما لا داعي إلى تكراره.

ثم المدن السابحة في الفضاء مما قررت بعض الدول صنعها، هل بيوتها من المنقولة أو غير المنقولة.

الأول: باعتبار كل المدينة حيث إنها تدور حول الأرض.

والثاني: باعتبار أن البيت في المدينة غير منقولة.

احتمالان وإن كان إلحاقه بالمنقولة أقرب إلى ذهن العرف، نعم العلل في الروايات المانعة عن إرث الزوجة للرباع والأرض وما أشبه شاملة للبيوت هناك، بل لعلها تشمل البيوت الثابتة على العجلات أو الكائنة في البحار بسبب الأخشاب، ومحل المسألة كتاب الإرث، والله سبحانه العالم، وهو المستعان.

ثم هنا أمران مربوطان بالحقوق:

((حق الكسب))

الأول: حق الكسب أو فتح المطبعة أو المجلة والجريدة أو ما أشبه ذلك إذا أصدرته جهة معينة.

والظاهر أنه يصح بالنسبة إلى الأمور الأهلية، مثلاً إنسان بنى قيصرية وفيها دكاكين ولا يؤجر دكاناً منها إلاّ لمن عنده وثيقة من الجماعة الفلانية مثلاً، فإن مقتضى (الناس مسلطون على أموالهم) أن له هذا الحق، فإذا حصل إنسان على تلك الوثيقة جاز له بيعها لأنها ذات مالية عرفية فيما إذا كانت كذلك.

أما الدولة فإذا كانت هي المصدرة للوثيقة، فإذا كانت شرعية وعملت التحديد حسب الصلاح، مثلاً جعل ألف دكان في البلد ولا تعطى الدكاكين إلاّ حسب الاقتراع، والقرعة خرجت لزيد مما الوثيقة لها مالية عرفية، فله الحق في البيع إذا لم تكن شرط الدولة بقاء الدكان لصاحب الوثيقة، أما في الدولة غير الشرعية فالظاهر صحة بيع وشراء الوثيقة، لأنه عبارة أخرى عن أن صاحب

الوثيقة يأخذ من الطرف مالاً ليدفع الظالم عن طريقه في فتح الدكان أو المطبعة أو المجلة أو غير ذلك، مما لولا الظالم لكان العمل حراً و لم يحتج إلى إعطاء المال.

وكذلك حال سائر الوثائق غير المشروعة، كاشتراء وثيقة السفر ونصب المطبعة وإخراج الجريدة أو المجلة وما أشبه، وهذه الوثيقة تعد مالاً عرفاً، ولذا يعامل معها معاملة المال النقد في استطاعة الحج ووجوب الخمس وغيرهما. والظاهر أن الزوجة في الإرث لها حصة منها، كما لها حصة من السرقفلية وما أشبه، لإطلاق أدلة الإرث بعد كون الخارج غير أمثال هذه.

((المال المشترك بين المنقول وغيره))

الثاني: المال المشترك الذي بعضه منقول وبعضه غير منقول، ولكل شريك بقدر حصته فيهما، مثلاً إذا كانوا شركاء في الثلث والثلثين وهناك ثلاثة دكاكين متساوية وثلاثون طناً من السكر، كان منقول صاحب الثلث عشرة أطنان، وغير منقوله دكان واحد، والبقية لصاحب الثلثين.

فليس في المقام شيء جديد بالنسبة إلى المنقول وغير المنقول، فكل يعامل حسب كليه الداخل فيه، لأنه من الصغريات الداخلة في كلي المنقول أو غير المنقول، نعم إذا كان للاجتماع مدخلية في زيادة القيمة كما تقدم من مثال مصراعي الباب، فالزيادة التابعة للمنقول في حكم المنقول والتابعة لغير المنقول في حكم غير منقول.

ومن أمثلته ما إذا كان المصراعان أحدهما ثابتاً والآخر غير ثابت.

ولا فرق في أسباب الشركة كونه بالعقد أو بالامتزاج أو بالاشتراء أو نحو الاشتراء من سائر المعاملات.

((من أقسام الحق))

(مسألة) الحق باعتبار القيود والشروط والخصوصيات ينقسم إلى تقسيمات.

((الحق المنجز والمعلق))

الأول: تقسيمه إلى المنجز والمعلق.

والمنجز: هو الذي لا يناط وجوده بشيء آخر، كمن يهب شيئاً لآخر بدون شرط.

والمعلق: هو الذي تكون الهبة بشرط، مثل ما إذا قيل: وهبت لك هذا الشيء بشرط مجيء زيد أو شفاء ولدي أو ما أشبه ذلك، فإن فيه قبل المجيء قابلية قريبة من ملكية المتهب.

والظاهر أنه فرق بين القيد والشرط، فمن دون القيد لا تتحقق الهبة أصلاً، أما من دون الشرط فإن شاء رفع يده وإن شاء أخذ به.

ولا يقال: إنه قبل تحقق الشرط والقيد لا شيء إطلاقاً، إذ لا يمكن العلة بدون المعلول، وكذلك العكس.

لأنه يقال: الاعتبار كما تقدم خفيف المؤونة، وأي فرق بين نذره على كذا إن جاء ولده وبين هذا، إذ المحال لا يختلف أفراده، نعم في متن الواقع إن كان يحصل الشرط والقيد كان الأمر واقعاً الآن، قصد من الآن أو من حين وقوع الشرط والقيد إن قصده كذلك.

وقد يأتي في المقام ما ذكروه من الفرق بينهما في الواجب المعلق والمشروط في الأصول.

((الحق الحال والمؤجل))

الثاني: باعتبار الزمان، لأنه ينقسم الحق إلى الحال والمؤجل، والأول كبيع الحال، والثاني كبيع النسيئة أو السلم.

وعلى هذا فمن الممكن الحال فيهما أو في أحدهما أو المؤجل في كليهما، في غير ما دل دليل على البطلان كبيع الكالي بالكالي، ولذا مقتضى القاعدة الصحة في سائر المعاملات، كالرهن والمضاربة والإجارة وغيرها، نعم الدليل في النكاح على عدم صحة التأجيل إطلاقاً، سواء بالنسبة إلى الرجل أو المرأة، كأن يعقدا بحيث

يصبح الرجل زوجاً من الآن والمرأة زوجة من غد أو بالعكس، أو يصبحان من الغد زوجين، وفي الإيقاعات على المشهور لا يصح المؤجل ولا المعلق.

والفرق بين المؤجل والمعلق أن الأول كامل لكن لم يأت زمانه، فإذا جاء زمانه تحقق تلقائياً، والثاني غير كامل إلاّ بالتقيد أو الشرط.

نعم ذكر بعض الفقهاء أنه إذا زوجها فضولة لم يتمكن هو أن يتزوج أختها أو بالخامسة قبل قبولها أو ردها بخلافها، فإنها تتمكن أن تتزوج من الحال مثلاً، فإذا تزوجت سقط موضوع القبول والرد.

((الحق المكاني الخاص والعام))

الثالث: باعتبار المكان، قد يكون الحق خاصاً بمكان خاص كما إذا شرط التسليم في النجف مثلاً، وقد يكون عاماً والمراد بالعام ما لم يكن ارتكاز، وإلاّ فهو من الخاص.

ولو اختلفا في أنه كان خاصاً أو عاماً فمدعي الخصوصية يحتاج إلى الدليل، لأن الأصل الطبيعة فما زاد عليها بحاجة إلى دليل خارجي، ولو اختلفا في أن المكان كان كربلاء أو الكاظمية مثلاً، فكلاهما مدع إذ لا جامع.

((الحق الدائم والمؤقت))

الرابع: ينقسم الحق إلى دائم وموقت. فالأول هو الذي ليس محدوداً بزمان كالبيع والهبة والنكاح الدائم وما أشبه. والثاني ما كان محدوداً كالإجارة والرهن إلى غير ذلك.

والموقت قد يكون لوقت زمان مثل إلى شهر رمضان، أو مكان مثل ما إذا استأجر الدابة إلى بغداد حيث تنتهي الإجارة بالوصول إليها، أو شي ثالث مثل إلى مجيء زيد.

كما أنه قد يكون الحق في الأول أو في الأخير أو في الوسط أو في الطرفين، مثلاً يبيح له من غد إلى آخر الأسبوع أن يسكن أو يلبس ملابسه أو يتصرف في دكانه، أو من الآن إلى غد، أو أول الأسبوع وآخره لا وسطه، أو بالعكس.

وكذلك حال الأمكنة، كأن يؤجره من النجف إلى سامراء، أو من كربلاء إليها، إلى آخر الأمثلة.

((الحق المستقر والمتزلزل))

الخامس: ينقسم الحق إلى مستقر ومتزلزل، والأول ما لا يمكن إبطاله، فالأول كالبيع المطلق بشرط عدم خيار المجلس، والثاني بدون هذا الشرط، وأما في المجلس فالبيع متزلزل.

ومن يتمكن من الإبطال إما هما أو أحدهما أو ثالث، أو هما مع ثالث، أو أحدهما مع ثالث، كما إذا شرط خيار الأب مثلاً.

ثم قد يكون التزلزل تلقائياً، كجملة من الخيارات التي جعلها الشارع، وقد يكون بشرط الخيار، فالهبة في غير الموارد اللازمة تزلزلها تلقائي، أما الصلح بشرط الخيار فتزلزله بالشرط.

ثم الشرط قد يكون على نحو الفعل، مثل إذا أردت فسخت، وقد يكون على نحو شرط النتيجة مثل إذ جاء زيد انفسخ، لكن في الثاني يجب أن يكون الأمر قابلاً، فإذا باعه بشرط زوجية بنته للبائع إذا جاءت، أو انطلاق زوجته بالطلاق بدون أن يطلقها إذا سلم المبيع أو ما أشبه ذلك لم يصح.

وإذا شك في أن شرط النتيجة صحيح أم لا فالمرجع العقلاء، فإن رأوه صح لأن الشارع لم يحدث طريقاً جديداً، ولذا اشتهر بينهم من أن غالب المعاملات إمضائيات، وإلاّ لم يصح، وقد ذكرنا في (الفقه) أن من يريد خيرات بعده صح أن يهب كل أمواله لزيد بشرط أنه متى أراد رجع في الكل أو في البعض المعين أو غير المعين.

((الحق وأطرافه))

السادس: قد يتعدد أطراف الحق وقد يتحد، فالأقسام أربعة، فإذا ضمن اثنان دين إنسان حيث ينتقل الدين من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن كما هو المشهور عند الشيعة، لا ضم ذمة إلى ذمة كما هو المشهور عند السنة، تتعدد أطراف من عليه الحق.

لكنا ذكرنا في (الفقه) عدم استبعاد صحة ما ذكروه أيضاً إذا قصداه، حيث إنه معاملة عقلائية أيضاً فيشمله ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] ونحوه، وإذا لم يقصدا خلاف الانتقال فهو من

---

(١) سورة المائدة: ١.

الانتقال، إذ مركوزهما المشهور عند الشيعة، كما أن في ضمان السنة بالعكس، وإن قصدا الضم أو كان مركوزهما ذلك كما في السنة فهما وما قصدا.

((فروع الحق متعدد الأطراف))

وعلى أي حال، ففي متعدد الأطراف سواء في كلا الجانبين أو في جانب واحد قد يكون على نحو التساوي وقد يكون على نحو الاختلاف، فالولدان لهما حق متساو في إرث الوالد مثلاً، والولد والبنت حقهما مختلف.

كما أن تعدد الأطراف قد يكون بالاشتراك متساوياً أو مختلفاً، وقد يكون بالانفراد كما إذا ضمنه نفران بحيث يتمكن أن يرجع إلى كل واحد منهما في كل المال على سبيل البدل.

والقسم الثالث أن يكون الضمان بحيث يختار المضمون له، فإن أراد أن يرجع إليهما بالتساوي أو الاختلاف فهو ما أراد وإن أراد أن يرجع إلى أحدهما رجع إلى أحدهما، كل ذلك للعقلائية بعد إطلاق أدلته كما عرفت.

ثم إن التعدد قد يكون على نحو العرض أو على نحو الطول، كأنه يضمن زيد دين عمر ويضمن خالد زيداً، أو على نحو العرض زماناً خاصاً والطول زماناً آخر، مثل هما ضامنان في شهر رمضان عرضاً، وفي شهر شوال طولاً، وكذلك بالنسبة إلى المكان، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ثم الضمان ونحوه إن اطلق كان مقتضى الأصل التساوي والعرضي من غير فرق بين الأزمنة والأمكنة.

((الحق الاختياري وغيره))

السابع: قد يأتي الحق من غير اختيار الشخص كما في حق البنوة والإرث، وقد يأتي باختياره كحق التحجير والزوجية.

ثم قد يكون إسقاطه باختياره كالأخيرين، وقد لا يكون كالأولين.

((حق الإنسان وغيره))

الثامن: قد يكون الحق للإنسان وقد يكون لغيره كالجماد والنبات والحيوان، وحق غير الإنسان قد يكون إلجائياً وقد يكون وضعياً كحق المؤسسة وما أشبه، حيث تقدم أنه اعتبار فإذا أعطى الاعتبار

العقلائي شخصية حقوقية لصندوق أو مؤسسة أو ما أشبه ثبت الحق له.

ثم حق الإنسان قد يكون للفرد، وقد يكون للمجموع بما هو مجموع، كهيئة الوزراء وسائر الهيئات التي يكون له حق للاعتبار الوضعي.

ثم إن الحق قد يعطى للمجموع بشرط جميع الأفراد، كما في بعض مجالس الدول بالنسبة إلى بعض الأمور، أو للأكثرية مع اختلاف أنحاء الأكثرية الثلثين أو ثلاثة أرباع، أو غير ذلك حسب إعطاء من لهم الحقوق إلى وكلائهم الذين هم أفراد الحكومة.

((الحق الإرادي وغير الإرادي))

(مسألة): الحق المتعلق بالأفراد في مقابل الحق المتعلق بالدولة، ينقسم إلى إرادي وغير إرادي.

فقد يأتي الحق من أمر إرادي مثل المعاملات المحتاجة إلى الطرفين، كالبيع والرهن والإجارة ونحوها، والإيقاعات المحتاجة إلى طرف واحد كالإبراء والطلاق.

لكن ذكرنا في (الفقه) الإشكال فيما إذا أبرأ بدون رضاية الطرف الآخر، لأنه تصرف في حقه، فيمنعه (الناس مسلطون)، كما أشكلنا في صحة جعل إنسان إنساناً آخر وصياً أو متولياً للوقف أو قيماً أو ناظراً بدون إرادته، نعم في الوصي يستثني الابن والأب على تفصيل ذكرناه في كتاب الوصية.

وهكذا من أسباب الحق الإرادي حيازة المباحات والأخذ بالشفعة والفسخ فيما له الفسخ، كما أن من الحق الآتي من الأمور الإرادية الغصب والإتلاف، كما إذا رمى حجراً إلى زجاج الغير عالماً عامداً فكسره، والتسبيب كما إذا أعطى بندقية بيد مجنون فقتل شخصاً، والاستيفاء كما إذا أكل مال الغير.

أما الحق غير الإرادي فمثل الإرث حيث إن الحق ينتقل إلى الوراث، وهذا استثناء كاستثناء الخمس والزكاة والفدية من ﴿وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى﴾[1]، كذلك حال وجوب إطعام الجائع وما أشبه وإن لم يكن له مال.

فإن الأول لوحظ في قبال حماية الدولة بخدمتها لمعطي تلك الضرائب، والثاني لوحظ من جهة التكافل الاجتماعي، وكذلك حال الإرث مع أن الوارث لم يسع، كما ذكرنا تفصيله في كتاب الاقتصاد.

وبعض الكلام في الأمور المذكورة وتوابعها نذكره بإيجاز مما يرتبط بالحق بما هو حق، سواء كان حقاً للنفع أو للضرر، أي للإنسان أو على الإنسان.

وعلى أي فالعقد عبارة عن توافق الطرفين إرادياً، سواء كان كل طرف واحداً أو متعدداً إبرام أمر، وقد ذكرنا في كتاب المكاسب أن تسميه تعهداً فيه نوع من العناية، فليس العقد ما

---

(١) سورة النجم: ٣٩.

يحصل بإرادة طرف واحد، كما لا يحصل بطرف واحد نقض إبرام في غير الخيار، كما إذا توافق العاقدان نقض عهدهما فإنه اصطلاحاً إقالة لا عقد، كما أنه حقيقة كذلك، لأن العقد أمر اعتباري مواز للمقولة الحقيقية التي هي مثل عقد الحبل، فحل عقد الحبل لا يسمى عقداً، وهنا كذلك، والعقد يشمل البيع والشراء والرهن والإجارة والمزارعة والمضاربة والمساقاة والشركة والنكاح ونحوها.

ثم إذا اجتمعت إرادتان في مثل البيع لعدة أشياء، قد يكون العقد عقداً واحداً، وقد يكون متعدداً في صورة واحد، لأنه حسب الإرادة، مثلاً إذا باع زيد عدة كتب في عقد واحد فقد يقصد أن لكل كتاب عقداً، ومن الطبيعي أن يكون الثمن حينئذ بالنسبة، فهناك عقود لا يرتبط بعضها ببعض في الخيارات ولا يكون من تبعض الصفقة وما أشبه ذلك، وقد يقصد أن المجموع متعلق عقد واحد فالخيار واحد وتبعض الصفقة آت فيه وهكذا.

نعم لا يصح مثل ذلك في النكاح، حتى إذا زوج امرأتين لرجل واحد في عقد واحد فإنه زواجان لا زواج واحد، حتى إذا قصدا وحدة الزواج بطل، إذ كل امرأة لا يمكن أن تكون نصف زوجة.

وقد يكون التعدد في جانب البائع وجانب المشتري، مثلاً باع اثنان دارهما لاثنين.

ولو لم يعلم أنهما قصدا عقداً واحداً أو متعدداً فالأصل الوحدة، لأصالة عدم الزيادة عن واحد، كما أنا ذكرنا في (الفقه) أنه لا يحتاج العقد إلى سابق تاريخ، فالعقود الجديدة مشمولة لـــ ﴿أوفوا بالعقود﴾[1]، ويجب الوفاء بها بعد أن لم يمنعها الشارع.

فكل عقد قام به الطرفان وكان منبعثاً عن الإرادة والرضا لم يمنع عنه الشارع صحيح، ولا يشترط بعد ذلك خصوصية ولا زمان ولا مكان. نعم هناك شروط في المتعاقدين، كالبلوغ والعقد، وفي العوضين يأتي الكلام فيه.

ثم إنا قد ذكرنا في (الفقه) عدم اشتراط ألفاظ

---

(١) سورة المائدة: ١.

خاصة، بل عدم اشتراط أصل اللفظ في غير النكاح والطلاق، حيث المعاطاة نافذة في العقود والإيقاعات فيما عداهما.

ولذي الخيار فسخ العقد، كما أن من يعلم بطلان العقد ليس عليه احترام العقد، وهكذا ليس للمسلم احترام عقد الكافر الحربي، كذلك إذا كان أحد الطرفين مسلماً والآخر حربياً فليس على المسلم احترام مثل ذلك العقد المبرم بينه وبين الكافر الحربي، سواء أبرماه في حال كونه كافراً حربياً أو أبرماه في حال كونه معاهداً ثم صار كافراً حربياً، على تفصيل مذكور في المعاهدات بين المسلمين والكفار في كتاب الجهاد.

ولا حق لأحد في تحميل عقد على الآخر، وكل هذه الأمور التي ذكرناها إنما هو تابع لحاكمية الإرادة واحترامها عند العقلاء وفي الشريعة الإسلامية بصورة خاصة، مع أنا أوجزنا الكلام في كل من المستثنى والمستثنى منه حيث إن المقصود الإلماع إلى أصل الحقوق لا الخصوصيات الفقهية.

((شرائط العقد والإيقاع))

ثم إن الشرائط الواجب مراعاتها في العقد والإيقاع عبارة عن أمور:

الأمر الأول: قصد الطرفين ورضاهما، وفي الايقاع قصد الموقع ورضاه، ولا فرق في ذلك بين الأصيل والوكيل والولي، فوكيل المتبايعين ووليهما كنفس المتبايعين في لزوم مراعاة هذا الشرط.

الأمر الثاني: أهليتهما وأهلية وكيلهما أو وليهما، أو أهلية أحدهما وأهلية وكيل أو ولي الطرف الآخر، فإذا كان الطرفان صغيرين أو مجنونين مثلاً صح قصد الولي ورضاه، وإذا كان الطرفان في حال سكر أو جنون أو ما أشبه صح بيع وكيلهما.

الأمر الثالث: كون متعلق العقد أو الإيقاع قابلاً لوقوعهما عليه.

الأمر الرابع: مشروعية المعاملة.

فإذا فقد أحد هذه الأمور بطلت المعاملة رأساً، أو كانت فضولية تحتاج إلى الإجازة.

والعقد الباطل أحياناً لا يترتب عليه أثر أصلاً، وأحياناً يترتب عليه الأثر لكن لا الأثر العقدي، مثلاً إذا تزوج امرأة بزعم صحة الزواج ودخل بها فإنه يترتب عليه الأثر في المهر ونحوه، لا الأثر العقدي الذي هو عقد صحيح، ولا أثر الزنا، فهو متوسط بين الأمرين، فإن المهر واجب ويكون مهر لمثل لا المسمى، أو أقل الأمرين منهما لأن المسمى إذا كان أقل فقد رضيت المرأة بذلك، وإن كان المثل أقل فحيث يبطل المسمى ببطلان العقد، والبضع له مهر فاللازم كونه مهر المثل، على تفصيل ذكرناه في (الفقه)، هذا موجز الكلام في الشرائط.

أما التفصيل في الجملة، فنقول في الأمر الأول: إن القصد والرضا والمظهر الخاص كما في النكاح والطلاق أو العام كما في سائر العقود أركان في صحة العقد، فالإنسان أولاً يرضى بشيء بعد تصوره والتصديق بفائدته، إما رضى مطلقاً أو رضى بعد التعادل والتراجيح كما في بيع المضطر فإنه يرضى لا لفائدة مطلقة ما في البيوع العادية بل لأنه يوازن بين بيع داره لأجل علاج ولده مثلاً أو عدم بيعها مما يسبب موت ولده أو عماه أو ما أشبه ذلك، لعدم إمكان العلاج بدون البيع، ولذا يرضى بالبيع لأن فقده الدار أولى عنده من فقده الولد أو عماه.

لا يقال: فكيف رفع الحكم عن المضطر.

لأنه يقال: ذلك فيما إذا كان الرفع امتناناً، لأن الحديث وارد في مقام الامتنان، والرفع في مثل هذا البيع الاضطراري خلاف الإمتنان، لأنه

إذا بطل عقده كان معناه عدم تمكنه من معاجلة ولده، فمثل هذا الاضطرار ليس بمرفوع، نعم أكل الميتة اضطراراً والزنا اضطراراً ــ كما في تلك المرأة التي زنت في زمان الخليفة الثاني اضطراراً فرفع عنها علي (عليه الصلاة والسلام) الحد ــ والإفطار اضطراراً، والصلاة بلا وضوء وما أشبه ذلك يوجب بعض الأحكام، كنجاسة الفم، والغسل بالنسبة إلى الزنا، وقضاء الصلاة والصوم على قول غير واحد من الفقهاء.

ثم بعد الرضا يحصل القصد إلى الفعل، والمراد بالفعل أعم من الإبقاء أو التغيير بالنسبة إلى مطلق الأمور لا العقد والإيقاع فقط، لأنهما فعلان تغييريان لا تركان، فإن الإرادة إنما تتعلق بطرفي القدرة، قدرة الإبقاء وقدرة التغيير، وإلا لم تكن قدرة، وإذا لم تكن القدرة لم يكن القصد وإن كان الرضا، فما لا يقدر عليه الإنسان قد يرضى به وقد لا يرضى به، لكن القصد إنما يكون في متعلق القدرة.

نعم في الفضولي القصد في الإبقاء لأنه لم ينشأ العقد مالكه بل يرضى ويقصد بقاءه مع المجيء بمظهر لذلك الرضا والقصد، وبعد هذين الأمرين الرضا والقصد يأتي دور الإظهار، سواء الإظهار الخاص باللفظ كما في النكاح والطلاق، أو مطلقاً كما في مطلق العقود والإيقاعات مما يسمى بالمعاطاة، والنكاح والطلاق إنما أخرجهما الشارع وإلاّ لم يكن مانع عند العقلاء بأن يكونا كسائر المعاملات، مثلاً في الإبراء إذا أشار برأسه كفى، وكذلك في الوصية ونحوهما.

ولا يخفى أن الإرادة واسطة بين الأولين أي الرضا والقصد، وبين الثالث أي الإظهار، فإذا كانت الثلاثة ولم تكن إرادة إما للاشتباه والإكراه لم تنفع تلك الأمور الثلاثة.

والاشتباه يمكن أن يكون في نوع العقد، كما إذا قال المالك بعت، فزعم الطرف أنه قال آجرت، فقال قبلت، فإنه لا يقع بيع

ولا إجارة، ويمكن أن يكون في شخصية الطرف حيث يشترط، مثلاً زعمت المرأة أن طرفها هو ابن عمها فقالت: أنكحتك نفسي، وقال الرجل: قبلت، فإن النكاح باطل فيما لم يكن ابن عمها.

وكذلك حال ما إذا كان في البيع أو الإجارة أو ما أشبه يقصدان طرفاً خاصاً، كما إذا أراد بيع داره لعالم بصورة خاصة فزعم أن طرفه ذلك العالم فباع لا على نحو تخلف الداعي، فانه يبطل البيع حينئذ، حيث كان الطرف مخصوصاً في قصده، وقد كان في الواقع من كان طرف غير ذلك المقصود.

أما في مثل غالب البيوع فلا يهم عندهما كان البائع أو المشتري أي شخص، فإن زعمه أصيلاً وكان وكيلاً أو بالعكس صح البيع، لأن المبادلة بين العوضين ولا خصوصية للطرفين في نظرهما.

ويمكن أن يقال بصحة النكاح إذا كان الأمر كالبيع، بأن أراد الرجل تزويج امرأة مهما كانت، لكنها زعم أنها فاطمة على نحو الداعي فظهرت أنها زينب، حيث لا خصوصية عنده لكونها فاطمة أو زينباً، وكذلك في عكس ذلك بالنسبة إلى إرادة المرأة من جهة الرجل.

أما الاكراه فهو تحميل شيء على الطرف بدون إرادته، وإنما يعمله خوفاً فلا إرادة حرة له في عمله، وهذا أيضاً مبطل العقد، بمعنى أنه يقع فضولاً، فإذا رضي بعد ذلك عن كل قلبه صح العقد.

وحيث قد ذكرنا في (الفقه) تفصيل الإكراه فلا داعي إلى تكراره، نعم إذا كان هناك إكراه لكن الإكراه لم يؤثر في إرادة العاقد أو الموقع إطلاقاً، وإنما انطلق في عمله عن مجرد رضاه وإن رافق ذلك إكراه المكره له أيضاً، صح العقد والإيقاع لأنهما لم يستند إلى الإكراه، كمن يريد بيع داره ويوافق ذلك إكراه المكره له أيضاً بدون أن يكون البيع مستنداً إلى كلا الأمرين، بل إلى مجرد الرضا.

وهكذا حال الاضطرار، حيث فعلت الزنا لمجرد شهوتها من غير استناد في الزنا إلى الاضطرار إطلاقاً، فإنها تحدّ حد الزانية.

((المعاملات وأهل الطرفين))

(مسألة): يشترط في نفوذ المعاملة أهلية الطرفين، وذلك بأن يكونا بالغين عاقلين غير سفيهين سفهاً أموالياً، وإنما قيدناه بذلك لأن الظاهر أنه إذا كان سفيهاً أعمالياً بدون أن يكون مجنوناً، بأن كان غير متعارف في أعماله مما يسمى في العرف بالبسيط، كمن يضحك غالباً خلاف شأنه، أو يلبس ملابس خلاف شأنه أو ما أشبه ذلك لم يضر، لإطلاق الأدلة الشاملة له بدون مخرج.

والسفيه غير الأموالي يعبر عنه أحياناً بكونه معتوهاً، فإذا كان سفيهاً أموالياً أو مجنوناً سواء كان أطباقياً أو أدوارياً بالنسبة إلى حالة دور الجنون أو حالة دور السفه في السفيه الأدواري لم يصح.

ولو شك في أنه في أي الحالين كان حين البيع لم يصح أيضاً، للزوم إحراز الشرط في صحة المعاملة.

أما معاملات المميز فهل تبطل كما هو المشهور، أو يكره كما اختاره الشرائع وبعض آخر، لا يبعد الثاني لما ذكرناه في الفقه، ولو شك في أنه وصل إلى حد البلوغ أو التمييز فالأصل العدم.

والبلوغ في الولد بإحدى العلائم الثلاث: الإنبات أو المني أو تمام الخامسة عشرة والدخول في السادسة عشرة، والميزان السنين القمرية لا الشمسية، كما ذكرنا ذلك أيضاً في (الفقه) مفصلاً.

أما بالنسبة إلى البنت فالبلوغ من تمام التاسعة والدخول في العاشرة، فيصح معاملاتها إذا كانت رشيدة وواجدة لسائر الشرائط.

ولا يخفى أنه يصح معاملات الولي والقيم والوصي وما أشبه بالنسبة إلى المجنون والصغير، بينما بالنسبة إلى المحجور لا يصح مطلقاً.

وكيف كان، لا يقال: كيف البلوغ في البنت متقدم.

لأنه يقال: لأن الشارع لأحظ تمتعها بالحياة أكثر، فالمرأة بعد الأربعين غالباً تتكسر لظرافتها، بينما ليس الأمر كذلك في الولد، كما أنها بعد الخمسين غالباً لا تلد، بينما ليس الولد كذلك، ثم التمتع

بها كلما كانت أقرب إلى الصغر، كان ألذ بالنسبة إليها وإلى الزوج.

هذا بالنسبة إلى تصرفاتهما في أموالهما وسائر المعاملات كالولاية والوصاية والقيمومة وما أشبه.

أما إجراؤهما العقد وكالة بعد التمييز قبل البلوغ فلا ينبغي الإشكال فيه، لعدم دليل على عدم الأهلية بعد شمول الأدلة له، وإن كان بعض تأمل في ذلك، لقوله (عليه الصلاة والسلام): (لا يجوز أمر الغلام)، وما أشبه مما فصلنا الكلام فيه في كتاب الحجر.

وفي الأديان والمذاهب التي ترى غير ما ذكرنا في البلوغ، أو سائر الأمور يطبق عليهم أحكام أنفسهم بدليل الإلزام.

والسكران والسكرى وشارب المرقد ومن صار مبهوتاً لحادث وما أشبه ذلك في حكم النائم، نعم وردت رواية في السكرى، لكنها محل كلام العلماء، كما فصلناه في كتاب النكاح.

ومن الواضح أنه لا يلزم هذا الشرط في الوكيل، كما لا يلزم بالسنبة إلى نوم الموكل، فلو كان الموكل نائماً أو سكراناً أو شارب مرقد أو ما أشبه ذلك صح للوكيل إجراء العقد.

هذا بالنسبة إلى أهلية الطرفين.

وتصح بعض المعاملات من قبل المجنون في بعض الأمور دون بعض، مثلاً المشهور لا يقولون بجواز بيع الأب وشرائه عنه إلى غير ذلك مما فصل في الفقه.

هذا بعض الكلام بالنسبة إلى أطراف العقود والإيقاع.

((شروط موضوع المعاملة))

أما بالنسبة إلى موضوع المعاملة فيشترطه فيه:

أولاً: وجود الشخص في المعاملات الشخصية، وذلك بالدليل وإن كان ذلك ممكن الاعتبار عقلاً بل وعقلائياً أحياناً، فلا يصح أن يبيع ما سينعقد في بطن شاته، أو ما ستبيض دجاجته، أو ما ستثمر أرضه هذه، أو الماء الذي سيمطر في داره إلى غير ذلك، لأنها بيوع شخصية، وموضوعها غير موجود.

وثانياً: أن يكون عنده، لقوله (صلى الله عليه وآله): «لا تبع ما ليس عندك»[1]، كما إذا باع دار زيد ثم اشتراها منه ويريد تسليمها إلى المشتري باعتبار أنه باعها له قبل ذلك، نعم إذا كان بموازينه يكون فضولياً له موازينه.

وثالثاً: أن يكون قابلاً للنقل والانتقال، فلا يصح بيع الوقف ونحوه إلاّ في الموارد المستثناة في الفقه.

ورابعاً: أن لا يكون مما لم يجعل الشارع له مالية، كالخمر والخنزير، وقد أشرنا في (الفقه) بجواز بيع مثل بيض الغنم والسمك الحرام للمستحل، لقاعدة الالزام، بخلاف مثل الخمر حيث النص الخاص على المنع، كما تقدم الإلماع إلى أنهما مختصان بمالكهما فيما إذا أراد استعمالهما في غير الجهة المحرمة.

وخامساً: أن يكون معلوماً بما لا يوجب الغرر، لأن النبي (صلى الله عليه وآله) نهى عن الغرر[2]، نعم يختلف الغرر في البيع عن الغرر في الصلح، لأنه يغتفر في الثاني ما لا يغتفر في الأول، كما ذكرناه في كتاب الصلح.

وسادساً: أن لا يكون المبيع أو الثمن مردداً، وكذلك في سائر المعاملات، كما إذا باعه هذا أو هذا، فإنه لا دليل على مشروعيته، لانصراف الأدلة عن مثله، وإن كان لا محذور فيه عقلاً أو عقلائياً، نعم لا اشكال في معاملة المشاع والكلي في المعين والكلي المطلق.

وكذلك بالنسبة إلى سائر المعاملات كأن يصالحه هذه الدار أو هذه، أو يزوجه هذه الفتاة أو تلك، أو يطلق هذه أو هذه إلى غير ذلك.

---

(١) فقه القرآن: ج٢ ص٥٨.

(٢) انظر دعائم الإسلام: ج٢ ص٢١.

وسابعاً: أن يكون مقدور التسليم أو التسلم، فما غصبه الغاصب مما لا يتمكن أيهما من إرجاعه ولو بالواسطة والرشوة وما أشبه، غير صحيح المعاملة، لانصراف الأدلة عن مثله.

وثامناً: أن يكون ملكاً لصاحب الحق أو لمن هو يمثله ولاية أو وكالة أو وصاية أو نحوها، فمعاملة الفضول غير نافذة وإن كانت صحيحة إذا ألحقها الرضا، على تفصيل ذكرناه في (الفقه).

وتاسعاً: أن لا يكون مثل بيع أم الولد أو هبة القرآن للكافر، على تفصيل ذكر في كتاب المكاسب ومثل ذلك بيع الحر والسلاح لأعداء الدين.

ثم بعد الأمور المتقدمة يأتي دور المشروعية للمعاملة، بأن يكون الغرض منه عقلائياً ومشروعاً، والمراد المشروع بشريعة الإسلام عند المسلم، فإذا لم تكن المعاملة كذلك كانت باطلة، كما إذا استأجر الدكان لجعله مخمراً أو مقمراً، أو الدار لجعلها مبغىً أو ملهىً، وهكذا حال ما إذا لم يكن عقلائياً وإن لم يكن محرماً في نفسه، كبيع مثقال من أجنحة البعوض بدون غرض عقلائي لا لمثل الدواء ونحوه.

ثم في باب النكاح تفاصيل مذكورة في كتابه مما لا داعي إلى تكراره.

((أصالة اللزوم في العقود))

(مسألة): إذا عقد الطرفان أصالة أو وكالة أو ما أشبه أو بالاختلاف لزمت المعاملة، قال سبحانه: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1]، وهو تكليفي ووضعي معاً، كما فصلناه في (الفقه).

ولا يحق لأحدهما عدم الإلتزام به، كما لا يحق للثالث ذلك، لما تقدم من لزوم احترام الناس للمعاملات المشروعة، نعم يصح الإقالة برضا الطرفين، وفي الحديث: «من أقال نادماً أقاله الله عثرته يوم القيامة»[2].

كما أن المعاملة غير لازمة إذا كان لأحدهما أو لكليهما أو لثالث خيار الفسخ، وقد أنهى (شرح اللمعة) الخيارات إلى أربعة عشر بالنسبة إلى البيع، وهي عبارة عن خيار المجلس والحيوان والشرط والتأخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن والعيب والتدليس والاشتراط والشركة وتعذر التسليم وتبعض الصفقة والتفليس، وإن ناقش الشيخ في (المكاسب) في بعضها.

وحيث قد عرفت إطلاق الآية في اللزوم، كما ورد أيضاً ذلك في الروايات، فعدم لزوم معاملة خلاف الأصل بحاجة إلى الدليل.

وإذا كانت المعاملة جائزة لخيار الفسخ، فقبل إبطالها أو أحدهما المعاملة تكون باقية، كما أن بعد الإبطال بالفسخ تكون المعاملة كأن لم تكن، نعم قد تبقى بعض الآثار، والنكاح مثل سائر المعاملات في خيار الفسخ كما ذكرناه في كتابه في الجملة، كما أن المتعة إبطالها من قبل الزوج، كما يمكن إبطالها من قبل الزوجة في بعض الخيارات، نعم الإقالة لا تبطل الدائم وإنما يبطلها الفسخ في مورده، والطلاق والإرتداد يبطلان النكاح أيضاً مما ذكرنا تفصيله هناك.

وإذا تخلف أحدهما عن تنفيذ المعاملة في المعاملات اللازمة راجع طرفه المحكمة، وكل خسارة سببها التخلف تكون عليه بدليل «لا ضرر» حسب موازينه.

وهل يتحمل المتخلف بإعطاء النقد أرباح النقد المضاربية، لا يعد ذلك صناعة، حيث سبب ضرر صاحبه عرفاً، لكن

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) راجع نهج الحق: ص٤٨٨.

المسألة من قبيل حبس الحر، المشهور لا يقولون به حيث يرون أنه عدم الربح لا الضرر، والمتدارك الضرر لا عدم الربح، فهو مثل ترك مال أو عرض أو دم حتى يسرق أو يهتك أو يراق، كما إذا لم يداو الجريح المريض أو لم ينقذ الحريق والغريق والمهدوم عليه والمشرف على السقوط من علو، أو المهاجم من قبل حيوان أو لص، حتى ماتوا أو فقدوا أعضاءهم أو قواهم، أو لم ينقذ المرأة المهاجمة من قبل الأوباش حتى هتك عرضها، أو لم يأخذ بيد مريد حرق الدار والدكان وما أشبه حتى أحرقها، أو لم يطفئ الكهرباء أو ما أشبه ذلك.

نعم إن عد هو السبب ضمن، كما إذا حفر بئراً في موضع غير ملكه فتردى فيها أعمى أو من كان يمشي في الظلام أو ما أشبه ذلك، أو دعا إنساناً فعقره كلبه، أو قتلته دابته الصائلة، أو أخذ بيد إنسان فلم يقدر على غلق باب قفصه أو اصطبله أو ربط غزاله، أو شق قربة سمنه وعسله، أو إنقاذ ولده من الحية المهاجمة، مما سبب قتلاً أو نقص عضو أو قوة أو طيران الطير أو فرار الدابة أو ذوبان ما في القربة بسبب الشمس وإراقته إلى غير ذلك. والمسألة مفصلة في كتب الغصب والصلح والديات والقصاص وغيرها.

((أطراف الاستفادة من العقد))

بقي شيء: وهو أنه قد تقدم أن العقد والإيقاع الطرفان يستفيدان منه مباشرة كالبائع والمشتري والمضارب والعامل والشريكين والزوجين والمبرِئ والمبرَئ وما أشبه، كما أنه يلزم على سائر الناس احترام هذا العقد، والكلام هنا أنه يستفيد أو يتضرر من العقد والإيقاع أحياناً ثالث، كالوكيل لهما أو الولي أو الوصي أو القيم أو الوارث أو الشفيع.

وهكذا يستفيد المحرمية الثالث من عقد النكاح، كأب الزوج وابنه وأم الزوجة وبنتها، كما أنه يتضرر بعدم جواز نكاح هذه الأطراف الأربعة أيضاً، إلى غير ذلك من أطراف الزوجين، وهكذا حال

الرضاع وحال أثر التأمين بالنسبة إلى الوارث، حيث إنه المستفيد إلى كثير من أمثال ذلك.

ثم إنه لا يلزم أن يعرف الإنسان الآثار المترتبة على عقده أو إيقاعه، فإذا أراد وقصد ورضي وعقد، أو أوقع ترتب كل ما الشارع رتب عليه، مثلاً لا يلزم أن يعرف الإنسان في النكاح أن الأب والولد للزوج يحرمان على الزوجة، والأم والبنت للزوجة تحرمان على الزوج، ولا في البيع أن في المجلس له خيار الفسخ، ولا في الطلاق الخلعي أنه لا يتمكن من الرجوع إلاّ بعد رجوع الزوجة في المهر، إلى غير ذلك.

((العقود والأحكام الوضعية والتكليفية))

كما أن بعض العقود بنفسها حرام، كعقد الأم والبنت، بالإضافة إلى الحكم الوضعي بالبطلان، وبعضها لا ينعقد فقط أي له الحكم الوضعي بدون الحكم التكليفي، كبيع الكالي بالكالي، والأثر في العقد الفاسد أو الصحيح هو الواقع، وأحياناً يؤثر الزعم أيضاً كما إذا زعم صحة عقد الرضيعة أو أخ المفعول حيث ينقلب المهر إلى المثل، بينما إذا كان عالماً بالبطلان لم يكن له مهر.

((بين العقد والإيقاع))

(مسألة) الإيقاع إيجاد من طرف واحد، كما أن العقد إيقاع من طرفين يرتبط أحدهما بالآخر ربطاً عقدياً، فالإيقاعان المترابطان بالشرط ونحوه لا يكون عقداً، فإن إنشاء أمر أو فسخه نوع من الإيجاد في العالم المرتبط به، وله آثار عقلائية قررها الشارع في عالم الاعتبار والانتزاع والخارج، كما أن الآخرين أيضاً لهما آثار في العوالم الثلاثة.

فإذا قال: ائتني بأربع تفاحات كان لهذا الأمر أثر في العالم الخارجي، حيث ينقل التفاحات من مكانها إلى مكان آخر، وفي عالم الانتزاع حيث يتحقق في الخارج الزوجية في المكان المجبى إليه، بالإضافة إلى اعتبار الآمر آمراً والمقول له مأموراً، وهكذا كل العوالم الثلاثة يؤثر بعضها في بعض، بالإضافة إلى التأثير في أنفسها.

فاعتبار من بيده الاعتبار في الإيقاع كما في العقد إذا صادف محلاً قابلاً يؤثر في الحقوق العينية والدَينية إيجاباً وسلباً، كالإباحة والإبراء والإعراض والطلاق والإجازة في المعاملات الفضولية، إلى غير ذلك.

كما أن الحيازة وهو عمل إيقاعي أيضاً إذا صادفت الإرادة يكون كذلك، فقد ذكرنا سابقاً أنه لا يملك الإنسان بدون قصد التملك.

((العقد والأمور الأربعة))

ثم هناك أربعة أمور: الرضا الباطني، والعقد القلبي، واللفظ وما أشبه بدون الإعلام، والإعلام، ولكل موضعه.

مثلاً الرضا بالعصيان في أصول الدين مورد المؤاخذة شرعاً، كما ورد في أن بعض الأقوام هلكوا بسبب رضاهم بفعل العصاة، كما في عاقر الناقة، وفي زيارة الإمام الحسين (عليه الصلاة والسلام) اللعن لمن سمع بقتله فرضي به.

والعقد القلبي له مدخلية في الإيمان، فمن يظهر الإسلام لكن عقد قلبه على الكفر يعد منافقاً.

أما اللفظ وحده فقد لا يكون مؤثراً، وقد يكون مؤثراً، فإذا اغتاب وحده في غرفة مجردة أو تشبب أو اتهم أو ما أشبه لم يكن محرماً، لأن الأدلة لا

تشمل مثل ذلك، فقد أخذ في مفاهيم هذه الألفاظ أن يكون بين اثنين أو أكثر، فالأمر بحاجة إلى الإعلام.

وأما إذا قال في غرفة وهو وحده مجرداً عن سامع: فسخت بالنسبة إلى بيع له حق الفسخ فيه، أو بالنسبة إلى نكاح له حق الفسخ فيه، فالظاهر وقوع الفسخ، لصدق أنه فسخ، فلا يكفي فيه العقد القلبي بالفسخ، لعدم الصدق. كما لا يلزم الإعلام.

وكذلك لا يكفي في العقد عدم تلفظهما، بل عقدا قلباً وكل يعلم ما فعله الآخر من عقده القلبي، وهل الإبراء وحده بدون الإعلام مسقط للدين، ظاهر العناوين والنائيني والحكيم (رحمهم الله تعالى) الاحتياج إلى الإعلام، لأن الأمر مربوط بالغير فبدون الإعلام لا أثر له، وقال بعضهم بالأثر، ولو شك فالأصل عدم الأثر.

أما من قال بالأثر فقد استدل بأن العقد إنما يحتاج إلى الإعلام من جهة ارتباطه بنفرين، والإيقاع ليس كذلك، فيكفي الواحد فيه.

لكن فيه: إن الأمر والنهي أيضاً إيقاع، فلماذا تقولون بالاحتياج إلى الإعلام، فإن غير المحتاج إلى الإعلام ما لا يرتبط بالغير إطلاقاً كالحيازة بالقصد، أما ما يرتبط بالغير فاللازم الإعلام فتأمّل.

هذا بعض الكلام في مقام الثبوت، وتفصيله في (الفقه).

أما مقام الإثبات فالاحتياج إلى الإعلام غير خفي، وإلاّ فلا إثبات.

((المقصود بالإعلام في العقود))

والإعلام المقصود هنا أعم من اللفظ، والظاهر أن هبة مدة المتعة أيضاً لا يحتاج إلى كون الهبة عندها، بل لو وهب لفظاً وحده عن جد حرمت عليه، سواء علمت بذلك أو لا.

أما الوكالة وهبة الأموال وما أشبه فاحتياجها إلى اللفظ أو نحوه، والإعلام من جهة أنها عقود كما قرر في الفقه، وقد ذكرنا في كتاب الوكالة أنه لو عزل الموكل الوكيل بدون إعلامه لم يؤثر ذلك في عزله، فإذا عمل الوكيل بعد العزل والحال أنه لا يعلم به كان عمله ممضي، ولو طلق زوجته بالشروط ولم يعلمها صارت

مطلقة، فله حق أخذ الأخت أو الخامسة أو ما أشبه، كما أنها لو عقدت نفسها في هذه الأثناء بدون علم هذا الطلاق يكون العقد صحيحاً، وإن كانت متجرية، وهكذا لو فسخ وفسخت المرأة فيما له الفسخ بطل النكاح.

وعلى أي، فإذا لم يكن دليل عام أو دليل خاص على أحد الطرفين وشك في الأمر فالمرجع الأصول العملية.

هذا بعض الكلام في العقد والإيقاع، نعم الرضا الباطني يؤثر في حلية التصرف، حيث قال (عليه الصلاة والسلام): «إلاّ بطيب نفسه»[1]، كما ورد الدليل في أن (سكوت البكر رضاها) ، وهذا استثناء عن احتياج العقد إلى الإنشاء بالإضافة إلى الرضا، لوضوح أن العقد لا يتحقق بدون الإنشاء.

---

(١) غوالي اللئالي: ج١ ص٢٢٢.

((أسباب الضمان))

(مسألة): أسباب الضمان خمسة، سواء في الضمان القهري أو الاختياري، وهي الغصب والإتلاف والتسبيب والاستيفاء والاستيلاء.

((الغصب والضمان))

فالأول: وهو الغصب يتحقق بالاستيلاء العدواني على حق الغير، ملكاً كان أو غير ملك، كحق تحجيره عند المشهور الذي لا يعدونه ملكاً، أو الزوجة استولت على الزوج في ليلة قسم زوجة أخرى، أو استولى طالب على غرفة المدرسة التي كانت سكنى لطالب آخر، أو استولى إنسان على مكان آخر في المسجد أو في السوق أو في العتبة المقدسة أو ما أشبه ذلك.

ولا يحتاج الأمر إلى الملكية، فإذا انكسرت زجاجات الغير وأراد المالك لها، لا يحق للكاسر الغاصب أو غيره الاستيلاء عليها، وقد تقدم مثال الاستيلاء على خمر الغير حيث يريدها لقتل دواب مرحاضه، أو استولى على خنزير الغير حيث يريده لإدارة ناعوره أو ما أشبه ذلك، أما إذ كان الخمر والخنزير لمسيحي فقانون الإلزام يقول بلزوم أن يعطي بدلهما له.

ولا حاجة في الغصب إلى الاستيلاء، بل بين الغصب والاستيلاء عموم من وجه:

فقد يكون غصباً حراماً ومضموناً بلا استيلاء كما إذا قال الظالم للمالك: لا حق لك في دخول دارك أو بستانك أو الاستفادة من حمارك أو ما أشبه ذلك.

وقد يكون استيلاء محرم بلا ضمان، كما إذا استولى الظالم على القرية أو الدار وجعلها تحت إشرافه بدون إخراج أهله عنها، وإنما اتخذهم خولاً له، فإنه لا يضمن الدار لأنه لم يستول عليها استيلاءً ضمانياً وإن فعل حراماً.

وقد تجتمعان، كما إذا سكن دار غيره ظلماً أو أسكنها خدمه، إلى غير ذلك.

ولو اغتصب الفتاة ضمن مهرها بالإضافة إلى الحرمة، وهل يضمن شيئاً إن لم يدخل بها وإنما عاشرها معاشرة الأزواج بالملامسة

والقبلة وما أشبه، خصوصاً إذا كان عنيناً أو مجبوباً لا يقدر على ذلك، ولو قدر دخل بها، لم يذكره الفقهاء لكن لا يبعد الضمان بما يقدره العرف، وقد تقدم مثال اغتصاب الولد بالوطي، وكذلك إذا اغتصبه ولا يقدر على الوطي وإنما عاشره معاشرة محرمة بالملامسة والقبلة وما أشبه، خصوصاً إذا أجبر المغصوب بالإدخال في الغاصب أو جبرت المرأة المغصوب بالإدخال فيها، وقد احتملنا هناك في الفقه الضمان وإن لم يذكر الفقهاء هذا الفرع قدر تتبعي.

كما تقدم مثال حبس الحر عن عمله، أما استخدامه ولو في غير مورد النفع، كما إذا أشغله بالتوافه مثل صب الماء من هذا الجانب من البحر إلى ذلك الجانب، أو نقل الحجر من هنا إلى هناك تافهاً بدون غرض، وإنما لأجل تعذيبه كما يفعله الجبارون، فلا إشكال في ضمانه.

ثم لو كان عين المال عند الغاصب لزم إرجاعها إليه مع أجرته، فيلزم أن يرد الدار مع أجرة سنة كانت عنده، سواء استفاد منها أو أبقاها فارغة، وهل الحكم كذلك في مثل المدرسة والحسينية والمسجد كما إذا اتخذها دوراً أو منع المصلين والطلاب والزائرين من الاستفادة منها، لا يستبعد الضمان لأنه فوت منافعها أو استفادها، فعلى اليد يشمله.

ولا إشكال في رد العين فيما إذا بقيت، أما إذا لم تبق بفعل سماوي أو بفعل نفسه أو بفعل ثالث كما إذا جعل الحنطة خبزاً، أو فصل الباب إلى الأخشاب، أو الأخشاب جعلها باباً، أو تعفن التمر عنده اختياراً أو بتلف سماوي أو ما أشبه ذلك، فإن أرادها صاحبها فلا إشكال مع إعطائه التفاوت الذي يسمى بالأرش، وللغاصب ظاهراً أخذ التفاوت إذا جعل الخشب باباً مثلاً، حيث إن له سعيه وإن كان غاصباً، لإمكان الجمع بين الأمرين على إشكال، وكذلك إذا أسمن الشاة بعلفه لها، إلى غير ذلك من الأمثلة، وقد ذكرنا بعض ذلك

في كتابَي الغصب والبيع.

أما إذا لم يرد المالك التمر المتعفن مثلاً أو الخبز، إذ ما يفعل بهما وإن كانت لهما قيمة من الجملة حيث إن الخبز يبقى عنده حتى ييبس ولا يشتريه مشتر منه، أو لا يتمكن هو من بيعه، وما يفعل بالتمر المتعفن وضيوفه لا يأكلون مثله، أو هو لا يريد تقديمه لهم، إلى أمثال ذلك، فقد ذكرنا في كتاب الغصب عدم استبعاد أن على الغاصب المثل أو القيمة.

((فروع في الغصب))

ولو تعدد الغصاب عرضاً، فعلى كل بالنسبة، ولو تعددوا طولاً اختار المالك في الرجوع إلى أيهم، وقرار المنافع على كل من استفاد منها أو أتلفها، كالدار المغصوبة في كل سنة بيد شخص.

ثم الإنسان يضمن ما غصب عيناً ومنفعةً، سواء كان الغصب اختيارياً أو اضطرارياً، كما لو اضطر إلى غصب حطب الناس لوقاية نفسه من البرد، فإن الاضطرار يرفع الحكم التكليفي أي الحرمة، لا الوضعي أي الضمان، كما ذكروا مثل ذلك في أكل المخمصة، فإنه مقتضى الجمع بين الحقين.

وهكذا إذا غصب جاهلاً بزعم أنه مال نفسه أو أنه هدية، أو نسياناً للحكم أو الموضوع، وهكذا حال ما غصب وهو غير بالغ أو مجنون، إذ الحكم الوضعي كالنجاسة والطهارة ونحوهما يبقى حتى بدون الشرائط العامة للتكليف، فإذا لوث الطفل أو المجنون أو النائم أو شارب المرقد أو السكران أو ما أشبه يده أو ثيابه بالنجس تنجس، كما إذا وضع يده في الماء الجاري مثلاً فإنها تطهر بشروط التطهر.

ولو أكرهه مكره على الغصب فهل قرار الضمان عليه، أو على المكره، أو الضمان على المكره ابتداءً ولا ضمان عليه، احتمالات.

وكذا لو أكرهه مكره على اغتصاب امرأة فأدخل بها فهل المهر عليه أو على المكره أو عليهما والقرار على المكره، وكذلك إذا أكرهه على جرح بالنسبة إلى الدية، نعم قد ذكرنا في (الفقه) أنه لا تقية في الدماء، فلا يجوز له أن

يقتل إنساناً لفراره من القتل فيما إذا قال له المكره: إما أن تقتل زيداً وإما أن أقتلك، إلاّ إذا كان هناك أهم ومهم، كما إذا كان الظالم بحيث إذا لم يقتل هذا المكره (بالفتح) فرداً قتل الظالم ألف فرد.

((الإتلاف والضمان))

أما الثاني: وهو الإتلاف فيوجب الضمان أيضاً، فمن أتلف مال الغير غير المال المباح، كما لو أتلف الوقت ونحوه، فهو له ضامن، سواء أتلفه عمداً أو سهواً أو جهلاً أو اضطراراً أو نسياناً أو غير ذلك، نعم يأتي في الإكراه الكلام السابق.

والإتلاف في حال عدم الشعور أيضاً حكمه حكم الإتلاف في العمد من جهة الضمان، فلو رمى حجراً فكسر إناء إنسان آخر ضمنه، وكذلك لو ضرب رجله وهو نائم على كوز الغير فانكسر، وكذلك حال ما إذا سبب عيباً أو نقصاً أو شبههما، كما لو سبب كسر رجل دابة وإن التحمت بعد ذلك، أو قطع رجلها أو سبب لها مرضاً، فإن عليه الأرش.

وهل يضمن لو سبب النقص زيادة القيمة، أو عدم تفاوت القيمتين، كما إذا سبب الإخصاء زيادة القيمة، أو لم يكن تفاوت بين المخصي وغير المخصي في القيمة، لا يبعد كون الحكم حينئذ تكليفياً محضاً.

وكذلك حال ما إذا سبب نقص عضو الإنسان أو فقده لقوة من قواه، كما إذا قلع عينه أو أعماه، أو سبب نقصاً بالزيادة كما لو أشربه دواءً أكبر يده أو رجله فإنه نقص أيضاً، أو سبب مرضه أو عيبه كما إذا صار مريضاً بالحمى الدائمة، أو صارت عينه عمشاء مثلاً، وهكذا إذا سبب كثرة نومه أو طول نومه أسبوعاً أو ما أشبه ذلك.

وما يضمن هنا هو المقدر شرعاً إن كان تقدير، وإلاّ فالمحكم العرف، وهم يميزون الدية من كون قيمة الإنسان مثلاً ألف دينار، فنسبة هذا المرض أو العرض إلى

القيمة ما هي، وبتلك النسبة يحكمون بقدر الدية، وقولهم ينزل منزلة العبد محل نظر، كما ذكرنا تفصيله في (الفقه).

ثم لو كان لشيء مقدار شرعاً ولكن كانت نفقة العلاج أكثر، وكان العلاج يسبب عدم كسبه، فهل يضمن الجارح ونحوه المقدر فقط أو الآخرين أيضاً، مثلاً لو كان الرجل يكتسب كل يوم ديناراً لقوت عائلته، فسبب له مرضاً لا يتمكن من الكسب مما خسر ثلاثين ديناراً قرضاً لقوت عائلته، بالإضافة إلى أنه صرف لشفائه ألف دينار مع أن الدية المقدرة شرعاً خمسمائة دينار، فهل يضمن الخمسمائة والألف والثلاثين، احتمالات.

لا يقال: لا وجه لضمان الثلاثين، لأن ما يأخذه من المال يكون كفاءً لذلك.

لأنه يقال: المال أخذه وأعطاه للطبيب، فمن أين يعطي الثلاثين للبقال والعطار والخباز ومن أشبه ممن اقترض هو أو عائلته منهم.

وعلى كل حال، فالاحتمالات ثلاثة:

الأول: الدية فقط، لأنه الدية المقررة شرعاً ولا دليل على الأكثر.

والثاني: خسارته لمرضه أيضاً، لأنه تضرر بالنسبة إلى الخمسمائة الثانية، فيشمله دليل «لا ضرر».

الثالث: ما اقترضه أيضاً، لأنه سبب له قرضاً ثلاثين، فيشمله دليل «لا ضرر» أيضاً.

وقد ذكرنا في كتب الأصول والفقه كما ألمعنا سابقاً إليه هنا، أن لا ضرر يشمل الإيجابي والسلبي، فكلما كان ضرراً سواء تضرر الإنسان من عدمه أو من وجوده فالشارع رفعه، ولم أجد الفقهاء تعرضوا لما ذكرناه من الاحتمالين الثاني والثالث إطلاقاً، بل إطلاقهم كإطلاق الروايات للدية المقدرة شرعاً فقط، لكن يمكن ادعاء انصراف كلامهم إلى

غير الصورة التي ذكرناها، فالجمع بين دليل الدية ودليل «لا ضرر» يقتضي تحمل الضامن كلاً من الثلاثة.

((فروع في الإتلاف))

ثم إذا حكم الشارع بالإتلاف فالظاهر عدم الضمان، كما إذا كانت السفينة مشرفة على الغرق فألقى مال الناس في البحر لتخف السفينة حتى لا يغرق الناس لانصراف أدلة «من أتلف» عن مثله، بل يشمله أدلة ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾، وكذلك إذا ألقى بعض الناس في البحر، فإنه يجب على ربان السفينة حفظ الكل باستثناء واحد مثلاً، وليس ذلك الواحد هو نفس الربان لأنه إذا ألقى بنفسه في البحر غرق الكل، مما اضطر إلى إلقاء بعض الركاب.

نعم لو دار الأمر بين الأقل والأكثر فألقى الأكثر قيمة ضمن التفاوت، كما إذا كان هناك احتياج إلى إلقاء مائة كيلو من الناس وهي موجودة في ضمن إنسانين سمان، وثلاثة أفراد ضعاف، فإن الواجب إلقاء نفرين، فإذا ألقى ثلاثة فعل حراماً وضمن دية إنسان واحد يقسمها بين ورثة الثلاثة، لعدم تعيين أحدهم أو الترجيح بالنسبة إلى الدية.

وكذلك إذا كان الأمر دائراً بين إلقاء مائة كيلو من السكر قيمته مائة دينار أو إلقاء مائة كيلو من الملح قيمته خمسون ديناراً، قدم الثاني فإذا ألقى الأول ضمن خمسين ديناراً.

ثم الإتلاف قد يكون إتلاف عين وقد يكون إتلاف قيمة، فالأول كما إذا صرف ثلجه وشرب به الماء، والثاني كما إذا حفظه حتى صار لا يساوي شيئاً لمجيء الشتاء، ففي كلا الحالين يضمن القيمة ولا يفيد رد الثلج إليه، لأنه رده إليه بدون قيمة، وكذلك حال ما إذا حفظ مال غيره حتى تنزلت قيمته السوقية، كما إذا كانت المدفئة في الشتاء بمائة فحفظها غصباً إلى الصيف فصارت أربعين، فإنه يضمن التفاوت بين القيمتين، أي الستون في المثال.

وإذا صدق الإتلاف لا يهم بقاء العين وعدم بقاء العين، كما إذا ألقى آنية

غيره في البحر، فإن الآنية محفوظة لكن الواجب على الملقي إعطاء القيمة أو بدل الحيلولة، على ما فصلوه في كتاب المكاسب.

والزعم وعدم الزعم لا مدخلية له في الضمان، فلو زعمها زوجة له فوطأها وجب عليه إعطاؤها المهر، وكذلك لو زعم أنها دجاجته فأكلها أو أهداها.

وكذلك حال ما إذا زعم أنه أمره بجرحه بالحجامة ونحو ذلك، أو حلق رأسه فإن الدية واجبة عليه.

ولو كان جداره مائلاً إلى الشارع فأراد بناءه حيث إن سقوطه يوجب ضمانه، أو أراد ربط كلبه حتى لا يعقر أحداً، أو طم البئر التي حفرها حيث اشتبه في حفر البئر في الشارع، وفي هذا الأثناء ساقه الظالم إلى السجن مما لم يتمكن من الإصلاح، فسقط الحائط على إنسان فقتله أو جرحه أو عقر الكلب أو وقع أعمى أو رجل في الظلام في البئر، لم يستبعد أن يكون الضمان على الظالم، لأن العرف يرون أنه السبب لا مالك الحائط ونحوه.

وكذلك حال ما إذا أغلطه إنسان فأهدى إليه غير زوجته مكان زوجته في ليلة الزفاف، فإن المهر على المغلط، فعن جميل بن صالح، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: في أختين أهديتا لأخوين فأدخلت امرأة هذا على هذا، قال: «لكل واحدة منهما الصداق للغشيان، وإن كان وليهما تعمد ذلك أغرم الصداق، ولا يقرب واحد منهما امرأته حتى تنقضي العدة، وإذا انقضت العدة صارت كل امرأة منها إلى زوجها الأول بالنكاح الأول»، قيل له: فإن ماتتا قبل انقضاء العدة، قال: يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما فيرثانهما الرجلان، قيل: فإن مات الزوجان في العدة، قال: «ترثانهما ولهما نصف المهر وعليهما العدة بعد ما تفرغان من العدة الأولى تعتدان عدة المتوفى عنها زوجها»[1].

وتفصيل الكلام في ذلك في كتاب النكاح باب المهور وغيره.

---

(١) الكافي: ج٥ ص٤٠٧ ح١١.

((التسبيب والضمان))

أما الثالث: وهو التسبيب، فالمراد به أن يسبب إنسان تلف إنسان آخر أو مال غيره، وهو غير الإتلاف الذي هو عبارة عن تلف الإنسان لمال غيره بدون تسبيب ثالث.

فإذا كان السبب أقوى من المباشر كان على السبب، وإذا كان المباشر أقوى من السبب كان على المباشر، فإذا أعطى زيد السيف بيد غيره فقتل إنساناً وكان القاتل عاقلاً كان هو الضامن لا من سلمه السيف، وكذا إذا سلم إناء زيد إلى عمرو فكسره عمرو، أما إذا كان الكاسر أو القاتل مجنوناً أو ما أشبه فالمسلّم هو الضامن.

ومن التسبيب ما لو حفر بئراً في الشارع فسقط فيها غيره، أو بنى بناءً رخواً فسقط وقتل إنساناً أو كسر زجاجاً أو ما أشبه ذلك، وهكذا إذا أطلق دابته الصائلة أو كلبه العقور أو رفع سد الماء مما سبب غرق إنسان غافل أو مالاً عند مد البحر أو جريان النهر أو مجيء السيل، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وربما يكون الأمر مشتبهاً عند العرف هل هذا أقوى أو هذا أقوى أو هما متساويان، فعلى الحاكم الشرعي جعل الحق على كل من المباشر والسبب بالتساوي أو بالاختلاف إذا رأى الحاكم اختلافهما في نسبة الأمر اليهما عرفاً، كما إذا أعطى مفتاح سيارته لإنسان جاهل بالسياقة فسبب السائق الاصطدام مما أودى بالناس والأموال، فكل من السبب والمباشر ضامن بالنسبة لعدم رؤية العرف رؤية واضحة أن أيهما أقوى.

ولا فرق بين تضرر السبب والمباشر وعدمه، كما إذا مات في السيارة نفس مالك السيارة المسلّم لها بيد السائق الجاهل ومات سائقها أيضاً، فإن الدية لغيرهما تؤخذ من تركتهما، وكذا لو مدّ أسلاك الكهرباء مدّاً ضعيفاً مما يرى العرف أنه السبب في إحراق الدار بسبب الكهرباء الشائط، فإنه من التسبيب الأقوى.

وعلى ما ذكرناه فلا فرق في التسبيب الموجب للضمان بين أن يكون

إنسان واسطة بين السبب والفعل أو لم يكن إنسان واسطة، بل كان حيوان أو جماد كمثل الماء والكهرباء وما أشبه.

((الاستيجار والضمان))

أما الرابع: وهو الاستيجار، فهو أيضاً يوجب الضمان بشرط أن يكون العمل مما له مقابل عرفاً، إلاّ إذا قال صاحب العمل إنه لا يعمله إلاّ بأجر وكان المستوفي هو الطالب للعمل، لا أن صاحب العمل عمله بزعم أخذه الأجرة، من غير فرق بين الطلب اللساني أو التطلب القرائني.

مثلاً حلاق يحلق على دكة من دكات الصحن الشريف فيأتيه إنسان ويجلس في صف من يطلبون الحلاقة ويرفع عمته من على رأسه، فإنه تطلب للحلاقة، كما أنه إذا قال له: احلق رأسي كان طلباً لفظياً.

أما مثل من يقول لآخر: انظر هل جرحي برئ أم لا، فالنظر لا يستحق الأجرة، لأن مثل هذا العمل مما ليس له أجرة عرفاً، إلاّ إذا قال الناظر: إني لا أنظر إلاّ بأجر.

نعم إذا قصد الحلاق التبرع فبعد العمل لا يحق له أخذ الأجرة.

والزعم وعدم الزعم لا ينفع في الضمان وعدمه، فلو رأى إنساناً يعطي الماء في الصحن فزعم أنه سبيل فأخذ منه الماء والحال أنه كان يبيع الماء كان ضامناً لما استوفاه من مائه، ومثله من زعم أن المطعم مضيف فأكل الطعام فيه، وقد تقدم أنه لو زعم أنها زوجته فوطأها كان عليه المهر.

ولو أغراه إنسان ثالث بالاستيفاء، فقال له تفضل وكل معي، فزعم أنه مضيف، أو أن المغري يريد إعطاء ثمنه لم يكن على المغري شيء، بل على الآكل إلاّ أن يكون السبب أقوى من المباشر فكلاهما ضامن، وقرار الضمان على المغري، كما تقدم في مثال من أغراه بتقديم غير زوجته إليه في ليلة الزواج بأنه زوجته.

ولو ضيفه الغاصب في داره وأطعمه دجاجة نفسه، كان المضيف ضامناً، لأنه أقوى عرفاً من الآكل لدجاجة

نفسه، من غير فرق بين أن يكون المضيف عامداً أنه دجاج الضيف أو مشتبهاً بزعمه أنه دجاج نفسه، أو دجاج مباح جاءه من السماء.

ولو أعطاه شيئاً بعنوان الهدية، ثم قال: إنه بيع ليس بهدية، فإن كانت العين موجودة حق له في الاسترجاع، وإلاّ لم يكن على الآكل شيء، لأن المغرور يرجع إلى من غر.

((الاستيلاء والضمان))

أما الخامس: الذي عبرنا عنه بالاستيلاء، وعبر عنه بعضهم بالاستفادة من غير سبب، فهو أيضاً موجب للضمان.

مثلاً إنسان زعم بأن البقال يطلب منه ديناراً فأعطاه للبقال وقال إنه طلبك، ويعلم البقال أنه لا يطلبه، فإنه إذا أتلف الدينار كان على البقال رده، وإن كان موجوداً رد عينه.

وكذلك حال ما إذا زعم إنسان أنه وصي أو ولي أو وكيل أو ما أشبه، فأدار الأموال لقاء أجر كالتصرف في الدار أو أكل ثمن البستان أو ما أشبه فإنه يكون ضامناً، وكذلك إذا زعم أن البستان وقف للفقراء فأكل من ثمره وهو فقير فإنه يضمن، كما إذا أكل ثمنه بزعم أنه فقير ولم يكن فقيراً في الواقع كان ضامناً أيضاً في البستان.

نعم الموقوف لو كان مأموراً شرعاً بإدارة أموال الأيتام لأنه من العدول حيث لا حاكم شرعي ووصلت النوبة إلى العدول لكنه زعم الوصاية وأخذ بقدر حقه في الإدارة لم يكن ضامناً، إذ عدم معرفة سبب حقه لا يوجب إسقاط حقه إذا كان له الحق من جهة أخرى، فإن الإنسان الذي له حق الأكل مثلاً لا فرق فيه بين أن يكون مالكاً أو موقوفاً عليه مباحاً له من قبل المالك أو ما أشبه ذلك وإن زعم أن له الأكل من جهة أخرى غير الجهة الواقعية.

كما أن الأمر كذلك في المقاربة للمرأة، فزعم أنها زوجته دائمة بينما كانت متعة أو محللة أو هو سيدها، إلى غير ذلك من الأمثلة حيث لا مهر عليه

بسبب هذا الوطي.

ثم إن الاستيفاء إذا كان بحق لم يكن عليه ضمان، ومن أمثلته ما إذا قتل زيد عمرواً بزعم أنه قاتل ولده و لم يكن كذلك وإنما كان قاتل أبيه، بل لو قتله بزعم أنه سارق عمداً عصياناً وكان في الواقع قاتل أبيه فإن في الواقع قصاص وإن كان فعله تجرياً.

ويؤيده ما ورد في قصة موسى (عليه السلام) مع ذلك الإنسان الذي قتل إنساناً بزعم أنه سرق ماله بينما كان القاتل طالباً عن المقتول بثأر أبيه، وهكذا حال ما إذا سرق مالاً زعم أنه مال زيد والحال أنه كان مال نفسه فإنه لا يوجب حداً ولا ضماناً، وإنما هو تجر.

أو وطأ من زعم أنها زوجة زيد والحال أنها كانت في الواقع زوجة نفسه، نعم إذا كانت موطوءة لزيد بحيث لها عدة حرم على الزوج وطيها إلى تمام العدة حرمة تكليفية، لا أنه موجب للمهر.

وهذه الفروع المذكورة في هذه المسألة قد ذكرناها غالباً في كتاب الغصب والصلح والنكاح والديات والقصاص وغيرها بأدلتها، وإنما كان القصد هنا الإلماع للجهة الحقوقية التي فيها مما يناسب هذا الكتاب، والله سبحانه العالم.

((موجبات إثبات الحق وإسقاطه))

(مسألة) الحق قد يثبت للإنسان وقد يسقط عنه، وموجب إثبات الحقوق اثنان: العمل وغير العمل، والعمل قد يكون عمل الإنسان نفسه وقد يكون عمل غيره، والحق الثابت قد يكون حقاً مادياً وقد يكون حقاً معنوياً، فالأقسام هي:

((ما يوجب الحق المادي))

الأول: عمل الإنسان الموجب للحق المادي، وهي صورتان:

الأولى: العمل الفردي الموجب لحقه، وهي كالحيازة للمباحات، وطلاق زوجته حيث إنه عمل فردي يوجب تملكه نصف المهر إذا طلقها قبل الدخول.

الثانية: العمل غير الفردي كالمعاملات، مثلاً البيع الموجب حق الإنسان في مال الطرف الآخر، والإجارة الموجبة لحق الموجر في الأجرة وحق المستأجر في الدار، والهبة الموجبة لحق المتهب في الشيء الموهوب.

وعلى هذا فالثانية قد تكون حقاً في قبال حق كالبيع ونحوه، وقد تكون حقاً ليس في إزائه شيء كحق المتهب وكحق المباح له في المباح من قبل إنسان كنثر الأعراس وما أشبه.

((ما يوجب الحق المعنوي))

الثاني: عمل الإنسان الموجب لحق معنوي، كحق التأليف للمؤلف، فإن له حق أن يزيد أو أن ينقص أو أن يغير أو أن يمحو ما ألفه، فهو حق معنوي خاص بالمؤلف، حتى أن ورثته لا يحق لهم مثل ذلك.

((الحق والإنسان الآخر))

الثالث: عمل إنسان آخر موجب لحق إنسان، وهو صورتان:

الأولى: عمل فردي، مثل الجناية فإذا جنى على إنسان فالجاني عمله فردي، وهو يوجب حق الإنسان المجني عليه مادياً في الدية ومعنوياً في القصاص.

الثانية: عمل غير فردي، مثل بيع الشفيع الموجب لحق الشريك الآخر بدون أن كان الشريك الآخر عمل شيئاً.

((الحق من غير العمل))

الرابع: غير العمل، كموت المورث فإنه يوجب انتقال حقوقه المادية والمعنوية إلى الوارث، والموت ليس عمل إنسان إطلاقاً، بل بالنسبة إلى الله هو سلب العمل على المشهور، لأنه إذا لم يفض مات الإنسان، كما إذا لم يفض التيار الكهربائي انطفأ المصباح.

وعلى هذا فالموت عدم لا وجود ضد، نعم قال بعضهم بأن الموت وجود مضاد للحياة، مستدلاً بقوله سبحانه: ﴿خلق الموت والحياة﴾[1]، وبما ورد من أن الموت يؤتى بشكل شاة فتذبح بين الجنة والنار.

وهذا الكلام غير مربوط بهذا الباب ولذا نتركه لمحله.

هذا إلماع إلى الحق الثابت للإنسان بأقسامه.

((الحق الثابت وأقسامه))

أما الحق الثابت على الإنسان فهو على تلك الأقسام السابقة أيضاً.

فالأول: عمل نفس الإنسان الفردي، وله صورتان الحق المادي والحق المعنوي، فإذا جنى إنسان على شخص ثبت حق القصاص وهو معنوي، وحق الدية وهو مادي على الجاني.

الثاني: عمل الإنسان غير الفردي، فإذا تزوج الرجل بامرأة وجب عليه للمرأة الحق المادي بالنفقة، والحق المعنوي بالقسم، وإذا وهب وجب على الواهب حق الموهوب له فيما إذا كان من أقسام الهبة الواجبة، على ما فصل في كتاب الهبة من أنها قد تكون لازمة، وقد تكون بيد الإنسان في إبقائها أو فسخها وتسمى بالهبة الجائزة.

والثالث: عمل إنسان آخر يوجب حقاً على الإنسان، كوصية الأب حيث توجب حقاً على الولد على ما اخترناه، خلافاً للمشهور حيث قالوا

---

(١) سورة الملك: ٢.

بأن كل وصية توجب إلزام الوصي بما أوصى الموصي في غير ما استثنوه، لكنا ذكرنا في (الفقه) أن ذلك خلاف (تسلط الإنسان على ماله ونفسه) وخصصنا الأمر بالوالد والولد لبعض النصوص الخاصة.

كما أنا ذكرنا هناك أن النذر والتولية للوقف وما أشبه أيضاً لا يوجب حقاً على الإنسان، فإن شاء قبل وإن شاء رد.

هذا مثال الحق المعنوي، أما الحق المادي فهو فيما إذا أولد الإنسان ولداً حيث إن الولد تجب عليه نفقة الأبوين بسبب عمل غيره، فإن الإيلاد عمل الأبوين اللذين يولدان هذا الولد.

الرابع: غير العمل الموجب للحق على الإنسان معنوياً، كموت الوالد في ثبوت صلاته على الولد، أو مادياً كموت الزوجة الموجب لثبوت كفنها على الزوج، على ما ذكرناه في بحث الأموات، فإن الموت ليس بعمل إنسان أو ليس بعمل إطلاقاً، فمع ذلك يوجب شيئاً على الآخر.

لا يقال: العدم لا يؤثر ولا يتاثر.

لأنه يقال: اعتبار الشارع أو العقلاء سبب الأثر لا العدم.

لا يقال: اعتبار الشارع أو العقلاء إنما كان سببه الموت، إذ لو لم يكن موت لم يعتبرا ما اعتبراه.

لأنه يقال: مصلحة ستر الميت أوجبت هذا الاعتبار، والمصلحة أمر إيجابي لا سلبي.

لا يقال: المصلحة مسببة عن الموت إذ لولا الموت لم تكن مصلحة.

لأنه يقال: المصلحة في هذا الزمان، فإن من المصالح دائمة ومن المصالح موقتة بوقت خاص، لا أن المصلحة مسببة عن الموت، وهذا كانطفاء التيار الكهربائي ليلاً حيث يوجب اشعال الشمعة، فإن الإشعال مستند حقيقة إلى إرادة الإنسان النور، لا أن الانطفاء سبب ذلك، هذا وأما من يرى أن الموت إيجابي لا عدم فهو في ندحة عن هذه الإشكالات.

ثم إنه قد تقدمت الإشارة إلى أن الأصل عدم حق الإنسان بدون عمله، وعدم حق على إنسان بدون إرادته بمقتضى

﴿أن ليس للإنسان إلاّ ما سعى﴾[1] وأن (الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم)، فكل خارج عن ذلك يجب أن يكون بدليل خاص.

((**الحقوق العينية وغيرها**))

ثم الحقوق غير المعنوية قد تكون عينياً وقد تكون غير عيني، فمن بدل بضاعته بالنقد فالحقوق هنا عيني، أما من آجر داره بدينار فالمنفعة المستفادة من الجلوس في الدار أو ما أشبه ليست عينية، كما أن من جنى على غيره الحق الذي عليه ديني، أي إنه يطلب منه في قبال الجناية مالاً.

لا يقال: الجناية إن كانت عمداً فعليه القصاص، وإلاّ فليس عليه شيء، لأن الدية على العاقلة.

لأنه يقال:

أولاً: الجناية على العظم ونحوه لا قصاص فيه، بل الدية على الجاني.

وثانياً: ليس كلامنا في خصوص الجاني، بل في الأعم منه وممن يقوم مقامه من العاقلة وبيت المال وما أشبه.

وثالثاً: ذكرنا في (الفقه) أنه إذا لم تكن عاقلة ولا بيت مال وما أشبه، فاللازم أن يعطي الجاني بنفسه الدية في الخطأ وشبه الخطأ، وذلك لقاعدة (من أتلف) ونحوه خرج منها صورة وجود العاقلة ونحوها، فغير هذه الصورة باقية تحت الأدلة العامة.

ورابعاً: لنفرض المصالحة في العمد على الدية، أو لم يكن إحضار الجاني والقصاص منه فإنه يؤخذ من ماله تقاصاً، جمعاً بين الحقين، إلى غير ذلك.

وبهذا تبين أن الحقوق في هذا التقسيم على ثلاثة أقسام:

١: الحقوق العينية.

---

(١) سورة النجم: ٣٩.

٢: والحقوق الدينية.

٣: والحقوق التي هي غيرهما، وقد يعبر عن هذا القسم الثالث بالحقوق المعنوية.

((انتقال الحق وإنقاله))

(مسألة) انتقال الحق يمكن أن يكون بإرادة الإنسان أو بدون إرادته، وكل واحد منهما قد يكون في حال حياته وقد يكون في حال مماته، فالأقسام أربعة.

الأول: أن يكون الانتقال بإرادة الإنسان في حال حياته، سواء احتاج إلى طرفين كالبيع والإجارة والهبة وغيرها، أو لم يحتج وإنما يكفي في الانتقال طرف واحد، كالطلاق قبل الدخول حيث ينتقل الحق على نصف المهر من الزوجة إلى الرجل.

الثاني: ما كان بإرادة الإنسان بعد مماته، كالوصية التمليكية.

الثالث: ما لم يكن بإرادة الإنسان في حالة حياته، كالحقوق المتعلقة بأعيان مال الإنسان، كالخمس والزكاة، قال سبحانه ﴿فأن لله خمسه﴾[1]، الظاهر في أن خمس العين واجب الدفع، ينتقل إلى صاحب الخمس فيكون صاحب الخمس شريكاً في الخمس مع صاحب المال، وقال سبحانه في باب الزكاة: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾[2]، الظاهر في أن الزكاة في العين فيكون شاة من أربعين شاة لمصرف الزكاة، وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك في بابهما من (الفقه).

الرابع: ما لم يكن بإرادة الإنسان حال مماته، كالإرث حيث يرث الوارث من دون إرادة المورث، بل لو أراد حرمان وارثه لم تنفع إرادته ولا وصيته بذلك، فإن للإنسان أن يوصي بثلث ماله أكثر.

((فروع في انتقال الحق))

ثم قد ينتقل الحق عيناً كالبيع، أو ديناً كالضمان، أو منفعةً كالإجارة، أو انتفاعاً كمن ينقل حقه من غرفة المدرسة إلى إنسان آخر منطبق عليه السكنى في تلك المدرسة، أو ملك أن يملك كما ينتقل الصياد حقه في أن يصيد إلى غيره، مجاناً أو بإزاء

---

(١) سورة الأنفال: ٤١.

(٢) سورة التوبة: ١٠٣.

مال، أو تنقل الزوجة قبل وقت القسم حقها إلى زوجة أخرى، كما تقدم الإلماع اليهما.

ثم قد لا ينتقل الحق بسبب مانع، كالقاتل لا يرث، أو لا ينتقل كل الحق بل بعضه كالإجارة والبيع بشرط عدم الانتفاع مدة سنة، ففي الإجارة لا تنتقل العين، وفي البيع المذكور لا تنتقل المنفعة.

والحقوق التبعية قد تقبل الانتقال كما عرفت في الإجارة، وقد لا تقبل وحدها، كحق الارتفاق مثل حق العبور وأخذ الماء وفتح الكوة في الحائط وما أشبه ذلك، حيث إن هذا الحق إنما يقبل الانتقال تبعاً للأصل لا بدونه.

كما أن بعض الحقوق لا يقبل الانتقال إلى الوارث، مثل حق الطبيب في عمل جراحي بعد المعاملة مع المريض، وبعضه قابل للانتقال إلى الوارث كحق الشفعة.

ثم إن انتقال الحق قد يكون لكل الحقوق وقد يكون لبعضها، فإن الإنسان إذا وهب كل أمواله وحقوقه القابلة للانتقال ــ غير مثل حق القسم ونحوه مما لا يقبل الانتقال ــ انتقلت كل أمواله وحقوقه إلى الموهوب له، سواء فعل ذلك حال حياته أو وصى بذلك بعد موته، لكن بعد الموت مشروط بإجازة الوارث، إذ الإنسان لا حق له في الأكثر من الثلث بعد الموت إلاّ بإجازة الوارث.

هذا نقل كل الحق، وأما نقل بعضه فكما إذا وهب نصف ماله في حال حياته، أو وصى بثلث ماله بعد مماته.

ثم الحق المنتقل قد يكون أصلياً كما عرفت، وقد يكون تابعاً مثل إنسان مالك ضارب مع عامل بأن يكون الثلث من الأرباح لصاحب المال والثلثان للعامل، فإنه إذا وهب ماله إلى إنسان آخر أو باعه أو ما أشبه انتقل حقه في الثلث إلى الموهوب له، وكذلك إذا كان للإنسان حق العبور من دار الجار حيث لم يكن له معبر آخر فإنه إذا باع داره انتقل حق العبور تبعاً إلى المشتري، وكذلك في حريم البئر ونحوها إذا باع البئر، أو مات المالك فورثها

الوارث.

ثم انتقال الحق كما يفقده المنتقل عنه يجده المنتقل إليه، فاذا كان معبر إنسان من دار جاره فإنه إذا باع داره صاحب الحق ينتقل حق العبور من البائع إلى المشتري، فلا حق لصاحب الدار التي معبر جاره منها أن يقف دون عبور المشتري، وكذلك إذا كان مسيل ماء الجار من سطح أو ساحة دار أو سرداب جاره فمات مالك الدار صاحب الحق أو مات الجار الذي الحق عليه، فالوارث لكل منهما يقوم مقام مورثه من كون الحق له في المسيل أو عليه.

ثم الحق المنتقل من المنتقل عنه إلى المنتقل اليه يبقى بقدر لا أكثر ولا أقل، وإن اختلف المنتقل إليه كثرة أو قلة، مثلاً قرية أطرافها مرتع يسع ألف شاة وفي القرية مائة دار بحيث يكون لكل دار حق عشر شياه في المرتع، وكان يكفي دار زيد عشر شياه لأن أصحاب الدار عشرة مثلاً لكل شاة، فإذا باع المالك داره لعشرين إنسان لا يكفيهم إلاّ عشرون شاة، لا يحق للمشتري أن يوسع في مرعى شياهه بحجة أنهم يحتاجون إلى مرعى أوسع من مرعى البائع، كما أنه إذا باع المالك داره لخمسة أفراد لا يحق لأهل القرية منعهم من رعي أكثر من خمس شياه بحجة أنهم لا يحتاجون إلاّ إلى خمس شياه، بل يبقى حق المشتري كحق البائع بدون زيادة أو نقيصة، وهكذا حال ما إذا توسعت العائلة من عشرة إلى عشرين، أو تقلصت من عشرة إلى خمسة.

وكما أن الحق يبقى بقدره ولا يتعداه إلى غيره من حيث الكم كما عرفت، كذلك يكون الحق بقدره من حيث الكيف، فإذا كان للجار على جاره حق المسيل إبان جريان سيول الأمطار في الربيع، لا يحق لصاحب الحق أن يقول: إني أجري الماء من الأنابيب في هذا المسيل إذا لم يأت في سنة السيل لقلة الأمطار.

وهكذا حال الجهة، مثلاً يريد صاحب الحق أن يجري سيله من

الشرق إلى الغرب، بينما كان حقه سابقاً في إجراء سيله من الجنوب إلى الشمال.

فلا فرق في ذلك بين الكم والكيف والجهة، بل وسائر الخصوصيات.

((زوال الحق وأسبابه))

(مسألة) زوال الحق قد يكون بفعل الإنسان، وقد يكون بفعل غيره، وقد يكون بدون إرادة إنسان أصلاً.

ثم إذا زال الحق قد يكون بذهاب الموضوع وقد يكون مع بقاء الموضوع، وزوال الحق مع بقاء الموضوع قد يكون من جهة سقوط الحق أصلاً وقد يكون من جهة انتقال الحق، فللمسألة صور.

الأولى: أن يكون زوال الحق بفعل الإنسان نفسه، كما إذا باع داره لآخر.

الثانية: أن يكون الزوال بفعل الغير، كما إذا أرضعت الأم ولد بنتها فإن حق الزوج يسقط عن زوجته لانبطال الزوجية بذلك، لأنه لا ينكح أبو المرتضع من أولاد صاحب اللبن.

وقد ذكرنا في (الفقه) مسألة أنه إذا كان الرضاع بغير رضا الزوج هل تكون أم الزوجة ضامنة لتفويتها الزوجة عن حبالة الزوج أم لا، واستظهرنا الضمان بدليل «لا ضرر»، لكن مقتضى القاعدة أن يكون الضمان بقدر مهر المثل لا المسمى في الدائم، وبقدر التفويت للمهر تقسيطاً على المدة في المتعة، مثلاً تمتع بها خمس سنوات بخمسين ديناراً وأم الزوجة فوتت على الزوج بسبب الرضاع ثلاث سنوات فإنها تضمن ثلاثين ديناراً.

لا يقال: إذا فوتت أم الزوجة الدائمة يكون عليها مهر المثل فلماذا لا يكون على القاتل مهر المثل.

لأنه يقال: عليه الدية ويستفيد منها الزوج فليس له شيئان، والتفصيل في (الفقه).

الثالثة: زوال الحق بدون إرادة أحد، مثل احتراق السلعة بسبب صاعقة أو ذهاب السيل بها أو ما أشبه ذلك، وكذلك حال ما إذا بقيت

العين وذهبت المنفعة، كما إذا كانت له أرض وسط قرية قيمتها مائة دينار فأذهب السيل أو الزلزال بالقرية حيث بقيت الأرض ولكن بدون أن تسوى شيئاً، إلى ما أشبه ذلك.

الرابعة: سقوط أصل الحق كإبراء الدائن المدين حيث يسقط أصل الحق، وكأعراض الإنسان عن ماله بإلقائه في الشارع حيث ليس على المال حق أحد.

الخامسة: انتقال الحق، كما إذا وهب سلعته لإنسان حيث إن الحق ينتقل إلى المتهب من الواهب.

((الإبراء والإعراض))

ومما تقدم ظهر أن الاصطلاح في إسقاط الدين الأبراء، وفي إسقاط العين الإعراض.

ثم قد يكون الأمر إعراضاً، وقد يكون انعراضاً كما إذا سقط متاعه في البحر أو طار طائره في الهواء أو ذهب سمكه في الماء أو هرب غزاله في الصحراء، إلى غير ذلك.

ثم إنا قد أشرنا سابقاً أن بعض الحقوق غير قابل للإسقاط، ويدخل مثل ذلك اصطلاحاً في (الحكم) مثل حق الأبوة وحق البنوة وحق الأخوة وما أشبه من الحقوق المرتبطة بالأرحام، وكذلك حال حق الزوجية، فإذا تظافر الزوجان على إسقاط حق الزوجية بدون الأسباب الشرعية من الطلاق والفسخ مثلاً لم يسقط حق الزوجية بينهما حتى يجوز للزوج اختيار أختها أو الخامسة أو للزوجة اختيار زوج جديد.

وكذلك حال المتولي للوقف بعد قبوله، حيث إنه لا يتمكن من إسقاطه، نعم يمكن التوكيل فيه ويكون الوكيل قائماً مقامه، لا أن الموكل انتهى حقه وابتدأ حق جديد على الوكيل.

ولو أعرض الإنسان عن حقه في المنفعة كما في الإجارة، أو في الانتفاع كما في حقه في المسجد أو غرفة المدرسة أو مكان بيعه في الشارع، أو في الرهن كما إذا قال المرتهن للراهن لا أريد الوثيقة فخذ دارك مثلاً، فإن كل ذلك

يوجب سقوط هذه الحقوق، نعم له أن يرجع إلى حقه في مثل الإعراض عن مكانه في المسجد إذا لم يأخذه إنسان آخر، كما أن له الرجوع إلى ملكه الذي ألقاه في الشارع، فما يتجدد حق جديد لا أنه هو الحق السابق.

وإذا أرجع حق الرهن إلى مالك الدار أو حق المنفعة في الدار الموجرة فليس له الرجوع، إذ الأصل العدم بعد أن فوض الحق إلى صاحب الدار الذي هو الموجر أو الراهن، فهما مثل إبرائه لمدينه حيث لا حق له في الرجوع إلى الدين.

وهل الأمر كذلك إذا فوضت الزوجة حقها في القسم حتى لا تتمكن من الرجوع، أو فوضت حقها في الاستفراش، أو فوض الزوج حقه إلى الزوجة فيهما فيما إذا لم يكن بعد فوات الوقت، أما بعد فوات الوقت فلا إشكال في عدم الحق في الرجوع، احتمالان.

ولو شك في الرجوع فالأصل العدم، إلاّ إذا قيل بأنه من باب الشك في المقتضي على مطلب مفصل ذكروه في الأصول، نعم إذا باعت الزوجة حقها لزوجة أخرى برضا الزوج فلا إشكال في عدم حق البائعة في الرجوع لدليل ﴿أوفوا بالعقود﴾، وكذلك حال ما إذا اشترى الزوج حقها في القسم أو في الاستفراش من الزوجة، فإنه لا يحق للزوجة البائعة الرجوع، نعم تصح الإقالة في الموارد المذكورة لإطلاق أدلتها الشاملة لما نحن فيه.

ثم إنه لا إشكال في أنه لا يصح إسقاط حق الإرث قبل موت المورث، كما لا يصح للمورث إثبات حق الإرث لغير الوارث، وكذلك بالنسبة إلى الحبوة للولد الأكبر.

نعم بعد الموت يصح للوارث الإعراض عن ماله فيكون مباحاً هو لمن أخذه، كما إذا أعرض عن سائر أمواله حبوة أو غير حبوة، كما أن المورث له أن يجعل بعض ماله لغير الوارث، أو يزيد في الوارث عن إرثه إلى قدر

الثلث، أو الأكثر من الثلث بإجازة الورثة، لا أنه يصبح وارثاً أو يكون له الأكثر بالإرث، بل يكون له هذا الحق من باب الوصية.

((لا اعتبار بالحكومة وقوانينها))

ثم إنه لا اعتبار بالقوانين الحكومية في الإعراض أو الإبراء، فإذا كان الملك أو الدين ثابتاً في وثيقة عند الدولة وأعرض المالك وأبرأ سقط حقه، ولا حاجة إلى الذهاب إلى الدولة وإعلامها، كما أن سائر المعاملات إثباتاً أو نفياً في باب الفسخ والإقالة لا تحتاج إلى إعلام الحكومة والتثبيت عندها، بل تقع بأسبابها الشرعية المذكورة في كتب (الفقه).

وكذلك حال الإثبات والنفي فيما لا تراه الحكومة، أو تراها مثلاً غالب الحكومات التي تسمى بالإسلامية التابعة للغرب والشرق، ترى البلوغ في السن الثامنة عشرة أو غيرها مما يرى البلوغ الإسلام قبل ذلك، فإن تزوج الزوجان قبل السن القانوني على السن الشرعي الصحيح صح النكاح وإن رأت الحكومة بطلانه، وكذلك حال الطلاق والفسخ وغير ذلك، فإذا رأى الشرع صحة الطلاق افترق الزوجان وإن لم تر الحكومة حسب قوانينها الافتراق.

وحيث إن المكلف به هو الشريعة فكل قانون يخالفها على المسلم أن يضرب به عرض الحائط مهما وجد السبيل إلى ذلك، سواء منع الشارع عن ذلك القانون أو لم يمنع بل أعطى الاختيار بيد الإنسان.

مثال الأول: ما إذا نكحا ولم ير القانون النكاح، فالواجب على الزوجين معاشرة الأزواج، وإذا طلق فالواجب عليهما بعد العدة أو إذا لم تكن عدة عدم معاشرة الأزواج، وإن رأى القانون عدم الزوجية أو عدم الافتراق، فإن ترتيب الأثر هنا على القانون من أشد المحرمات، لأن معنى ذلك أن تتزوج المرأة وأن يأخذ الرجل الأخت أو الخامسة إلى غير ذلك، وأن يعاشر بعد الطلاق فيما أبينت منه معاشرة الأزواج.

ومثال الثاني: ما إذا أعرض ولم تر الحكومة الإعراض،

فإن له الحق في الرجوع وعدم الرجوع فيما إذا لم يتملكه الآخر، فإنه إن عمل بالقانون في الرجوع لم يكن فاعلاً للحرام في نفسه، وإن كان الاعتماد على القانون محرماً بما هو اعتماد على القانون، فإنه من التعاون على الأثم والعدوان، والركون إلى الذين ظلموا، وقد قال الإمام (عليه الصلاة والسلام) في كبرى كلية تشمل ما نحن فيه انطباقاً أو ملاكاً: «فان في ذلك هدم الإسلام كله»[1].

وهذا ما نشاهده في زماننا حيث حكومات بلاد الإسلام وكلهم تابعون للشرق والغرب سببوا هدم الإسلام كله، وتسليط الأجانب على بلاد الإسلام نفساً ومالاً وعرضاً.

وعلى أي حال فحق الارتفاق والانتفاع في بعض الموارد غير قابل للإسقاط، وإن كان في بعضه الآخر قابل له، مثلاً للإنسان المرور في الشارع وبيع متاعه في الشارع حيث لا يزاحم المارة، والجلوس في المسجد والصحن والحضرة الشريفة، وفتح شباك من بيته على الشارع، ونصب مبردة أو مروحة أو براد، أو فتح مطبعة أو إخراج مجلة أو طبع كتاب، أو الاستفادة من مياه البحر أو النهر أو حفر بئر في ملكه، أو التمشي أو النظر أو الاستنشاق من الهواء، أو المطالعة في الضياء أو اصطياد المباحات أو غيرها من ألوف الحقوق المشابهة، فإنه لو نوى الإعراض وقاله أيضاً لم يسقط أي حق من تلك الحقوق، وليس إذا رجع حقاً جديداً، بخلاف ما إذا ألقى متاعه في الشارع ثم رجع إليه ولم يتملكه غيره فإنه بالإعراض سقط عن كونه حقاً له، وبالرجوع صار له حق جديد.

وفائدته أنه لو أعرض إعراضاً مسقطاً للشيء عن أمواله، بأن ألقاه في الشارع فجاء وقت الحج ووقت الخمس وهو لا يملك مالاً لم يجب عليه أيهما، فإذا رجع إليه بعد انقضاء وقتهما كان بمنزلة المال الجديد.

وقد تقدم أن الإعراض الصوري لا ينفع في

(١) انظر الكافي: ج١ ص٥٤ ح٣ وفيه: (من أتى ذا بدعة فعظمه فإنما يسعى في هدم الإسلام).

إسقاط الخمس والزكاة والحج وما أشبه.

((العصيان وسقوط الحق))

ثم إن بعض الحقوق يسقطها العصيان، كما ذكروا في نفقة الأقارب إذا لم ينفق عليهم حتى مضى الوقت، لكنا ذكرنا الإشكال في ذلك، وأنه يكون ديناً على المنفق كنفقة الزوجة، لوحدة الدليل فيهما، نعم حق استفراش الزوجة قسمها إذا لم يؤدهما الزوج حتى ماتت أو طلقت أو فسخ نكاحها يسقط، لانتفاء الموضوع، ولكن من المحتمل أن يبدل الحق إلى المال، فإن «لا يتوى»[1] بمعونة الفهم العرفي يقتضي ذلك، فإذا ماتت صار ما بإزائه إرثاً، لكني لم آجد من تعرض لهذه المسألة.

ويؤيد حقها في ذلك جواز بيع قسمها، وكذلك العكس بأن امتنعت المرأة من بذل نفسها للزوج بالهجر له أو ما أشبه، فإنه لا دليل على أن الزوج يبقى حقه، بل ما ورد في مسألة النشوز مع السكوت عن حقه في تبديله بالمال يؤيد عدم حقه المالي.

((عدم الاستفادة من الحق))

وكذلك قد يسقط الحق إذا لم يستفد الإنسان منه، كالصياد لم يستفد من البحر أو الهواء أو الماء أو الصحراء بأن لم يصد فإنه يسقط حقه وإنما صيده المستقبلي حق جديد، لا أنه قضاء حقه الفائت، وهكذا حق الزوج في الاستفراش إذا لم يستفد هو منه سقط، إلى غير ذلك من سائر الحقوق في المباحات، وهكذا الأمر في حقه من الانتفاع من الدار المؤجرة أو سائر المؤجرات.

((الوفاء وإسقاط الحق))

كما أن من مسقطات الحق الوفاء فيما إذا أدى دينه، سواء كان أداء الذات أو التبديل، كما إذا كان يطلبه ديناراً فبدله في ذمته إلى كتاب يطلبه منه، فإن الدينار يسقط من ذمة المدين ويثبت في ذمته الكتاب.

((تبدل العنوان وإسقاط الحق))

ومن المسقطات أيضاً تبدل عنوان الشخص، فإن الفقير المستحق من الخمس أو الزكاة إذا صار غنياً، أو صارت المرأة الفقيرة زوجاً لمن يتفق عليها أو ما أشبه ذلك، فإن حقهم من بيت المال يسقط.

((فروع في زوال الحق))

وقد يزول الحق في الجملة لا مطلقاً، مثل حق الإنسان في

---

(١) انظر مستدرك الوسائل: ج١٧ ص٤٤٦ ب٤٦ ح٢١٨٢٦ وفيه: (لئلا يتوى حق امرئ مسلم).

الإناء إذ كسر، وفي الورق إذا احترق، فإنه يتبدل إلى حق الاختصاص على المكسورات والمحروقات، إذ لا مالية لهما، وكذلك إذا تبدل خله خمراً فإن اختصاصه باق كما ذكرنا في المثال السابق حيث يريد بها قتل دود كنيفه.

وحق الانتفاع ما دام العمر كما في العمري يزول بموت الإنسان، كما أن حق سكنى الطلبة والزائر في المدرسة والحسينية المعدة للزوار يزول بخروج الطالب عن الدراسة إلى الكسب مثلاً، وبخروج الزائر من كونه زائراً عرفياً إلى كونه مقيماً في البلد وهكذا.

وقد تقدم أنه إذا أذهب السيل أو الزلزال أو البركان أو غلبة البحر على القرية فتلفت ذهب حق المالكين وإن بقيت الأرض بلا قيمة عند العرف، وهكذا حال ما إذا استولى الكفار على بلد الإسلام حيث لا قيمة للمحلات المحتلة عرفاً، فإنه لا يصح أن يبيع إنسان كانت له دار في تل أبيب المحتلة بعد استيلاء اليهود عليها، لأنه لا يد لأحدهما عليه مما هو خارج عن عنوان الملك عند العرف، بل إذا باع أو اشترى أو استأجر أو آجر أو ما أشبه ذلك عد عمله سفهائياً، وهكذا حال الأرض التي جعلها الغاصب جزءاً من الشارع أو من الحديقة العامة أو ما أشبه ذلك، كما أن الوقف ونحوه أيضاً يسقط عن الوقفية والثلثية وما أشبه بهذه الأمور، وقد ألمعنا إلى ذلك في باب المساجد.

كما أن حق المستأجر في المعامل وما أشبه يسقط عن الأجير إذا لم يتمكن الأجير من العمل بسبب الإضراب العمالي العام، فإن القدرة شرط في التكليف بالوفاء بالعقد، أما إضراب العمال بأنفسهم فإن ذلك جائز إذا ارتبطوا بالإجارة في أجواء إكراهية جبراً على العمل أو بأجرة أقل من حقهم، وكذلك بالنسبة إلى الفلاحين، وذلك لأنه من طلب الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نعم إذا لم يكن كل ذلك لم يكن لهم حق في الإضراب.

ثم في كل مورد اجتمعت المالكية والمديونية سقط الحق أيضاً بقدره، كما إذا كان المورث يطلب من الوارث فمات المورث فإن الوارث حيث يرث منه يسقط حق المورث إذا كان الحقان له وعليه متوافقين كماً وكيفاً، لأن الصور أربع:

١: المتوافقان كماً وكيفاً، كدينار يطلبه المورث وهو يرث ديناراً.

٢: والمختلفان كماً وكيفاً، كما إذا كان يطلبه المورث شاة وخلف معزين وقيمتهما مختلفة.

٣: والمتفاوت كماً، كدينار ودينارين.

٤: وكيفاً، ككتاب لمعة وقوانين ويتساويان في القيمة فرضاً.

ففي الصورة الأولى: يكون تهاتراً قهرياً، لأن الإنسان على المشهور بين المتأخرين لا يمكن أن يطلب من نفسه.

وفي الصورة الثانية: يكون الوارث مالكاً لحصته من الإرث عما في ذمته فتسقط وتبقى ذمته مشغولة لسائر الورثة ببقية ما في ذمته، مثلاً يطلبه المورث شاةً وللمورث معزان غير هذه الشاة وله ولدان، فالنصف من الشاة للوراث المديون ويسقط من ذمته، والنصف الآخر في ذمته لأخيه، كما أنه يرث من المعزين الخارجيين نصفاً.

أما الدينار والديناران فالتهاتر في دينار منهما ويأخذ الوارث نصف دينار.

وفي الصورة الأخيرة فالوارث يعطي نصف اللمعة ويأخذ نصف القوانين.

((فروع في التهاتر))

وفي فروع التهاتر واللاتهاتر صور متعددة:

الأولى: مثلاً كان يطلبه ألف دينار من أمهات العشرة ومطلوب له ألف دينار من أمهات الدينار الواحد.

الثانية: يطلبه ديناراً ملكياً ومطلوب له ديناراً جمهورياً، وهما وإن تساويا قيمة إلاّ أن قيمة الجمهوري قيمة شرائية وقيمة الملكي قيمة أثرية.

الثالثة: يطلبه منفعة الدار لجهة إيجارها منه، وهو مطلوب له ديناراً.

الرابعة: يطلبه حق التحجير، حيث أتلف عليه تحجيره فجاء إنسان ورأى أرضاً بائرة فعمرها، ومطلوب له منفعة دار إيجاراً، أو حق القسم مثلاً في الزوجتين، أو حق الانتفاع أو حق الارتفاع، أو يطلبه عيناً أو ديناً.

الخامسة: المطلوب والمطلوب منه كلاهما قيمي أو كلاهما مثلي أو بالاختلاف.

السادسة: إذا كان للإنسان حق الارتفاق في دار جاره، فملك صاحب الحق دار الجار فإن حق الارتفاع يسقط تلقائياً.

السابعة: ينتقل حق الانتفاع إلى مالك العين، مثلاً استأجر من أبيه داره فمات الأب، فإن حق الانتفاع يسقط تلقائياً لأنه ملك الدار بالإرث، نعم إذا كان الوارث متعدداً يلزم أن يحتسب تركة الأب مستثنى منه منفعة الدار، لأنها ملك هذا الوراث، فإذا كان للأب داران متساويتان وكانتا مثليتين فرضاً، لهذا الولد دار ولذلك الولد دار فيما إذا كان الوراث ولدين فقط، بل لكليهما دار ولكل منهما بعض منفعة الدار الأخرى التي ليست في إيجار الولد.

الثامنة: لو غصبت إحدى الزوجتين ليلة زوجة أخرى، وغصبت الزوجة الثانية ليلة الزوجة الأولى تهاتر الحقان، نعم إذا غصبت أحديهما كل الليلة والأخرى ثلث الليلة مثلاً كان التهاتر بقدر الثلث فقط إلى غير ذلك من أنواع النسب.

التاسعة: إذا قتل زيد ولد عمرو خطأً، وقتل عمرو ولد زيد خطأً، تهاتر الدية على العاقلتين، فلا يطلب أحد الأولياء من عاقلة الثاني شيئاً.

العاشرة: إذا قذف هذا ذاك وذاك هذا، سقط حقهما في طلب حد القذف من المحاكم. إلى غير ذلك من الصور.

((الزمان وسقوط الحق))

وأخيراً فإنه ليس مرور الزمان من أسباب سقوط الحق وإن قرره بعض القوانين في الحال الحاضر، نعم إذا حصل إعراض أو انعراض سقط الحق وإن لم يمر الزمان الذي حدده تلك القوانين، وقد قال (صلى الله وعليه وآله): «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»[1]، وكلمة حتى لإفادة أن غير الأداء لا يوجب السقوط، وهو ينفي أن يكون الزمان من المسقطات، والله العالم المستعان.

(١) مستدرك الوسائل: ج١٧ ص٨٨ ب١ ح٢٠٨١٩.

((حدود الحق))

(مسألة) في حدود الحق، الحقوق الممنوحة للإنسان حسب قوله (صلى الله وعليه وآله): «الناس مسلطون على أموالهم»[1] بضميمة (أنفسهم) المستفاد من ﴿النبي أولى بالمؤمنين﴾[2]، ومن آية (أولي الأرحام)[3] وغيرهما، وحسب قوله سبحانه: ﴿ويضع عنهم أمرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾[4] مما يدل على الحريات العامة، وقوله تعالى ﴿سخّر لكم﴾[5]، وقوله سبحانه: ﴿وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾[7]، وحسب الأدلة الواردة في الروايات والإجماع ودليل العقل هي حقوق مقيدة بقيود:

((عدم كون الحق ضاراً بنفسه))

الأول: أن لا يكون ضاراً بنفس صاحب الحق ضرراً بليغاً، فلا يحق للإنسان قتل نفسه أو إسقاط قوة من قواه كأن يعمى عينه أو عضواً من أعضائه كأن يقطع إصبعه، إلى غير ذلك، كما لا يحق له أن يمرض نفسه مرضاً بالغاً.

نعم الضرر غير البليغ جائز إذا كان يمشي في الشمس وإن صدعه رأسه، أو يمشي حافياً وإن جرحت رجله، أو أن يأكل إلى حد أن يثقل بطنه إلى غير ذلك، ولذا لا يراه عرف المتشرعة فاعلاً للحرام، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في (الفقه).

((عدم كونه مفسدة))

الثاني: أن لا يكون مفسدة على ما ربطه الشارع به كعائلته ومن أشبههم كالأيتام الذين هو ولي عليهم، وكذلك بالنسبة إلى القيم والوصي والناظر ومن أشبه.

وأن يكون بالنسبة إلى زوجته من المعاشرة بالمعروف، قال سبحانه: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن﴾[8]، وقال تعالى: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾[9] إلى غيرهما، فلا يحق للأب ترك ولده حتى يفسد.

نعم اختلف الفقهاء في أن الواجب هل هو مراعاة المصلحة، أو المحرم المفسدة فلا يجوز له عمل أو ترك يوجب الفساد، لا أنه

---

(١) غوالي اللئالي: ج١ ص٢٢٢.

(٢) سورة الأحزاب: ٦.

(٣) انظر سورة الأنفال: ٧٥.

(٤) الأعراف: ١٥٧.

(٥) سورة الحج: ٦٥.

(٦) سورة النجم: ٣٩.

(٧) سورة الطور: ٢١.

(٨) سورة الأنعام: ١٥٢، وسورة الإسراء: ٣٤.

(٩) سورة البقرة: ٢٢٩.

يجب عليه مراعاة الصلاح بالنسبة إلى أولاده الذين هو ولي عليهم شرعاً، إذ ليس الصلاح والفساد من الضدين اللذين لا ثالث لهما، بل هناك شق ثالث هو ما ليس بصلاح ولا فساد، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مسألة عقد الصغار من كتاب النكاح.

((عدم كون الحق ضاراً بغيره))

الثالث: أن لا يكون إضراراً للآخرين ولا تصرفاً في حدود شؤونهم وحقوقهم، فإن من يضرب على الحديد ضربات مزعجة لجيرانه، أو يسقي حديقته بحيث يضر الجيران، إلى غير ذلك لا حق له في ذلك، كما أن من يبني فوق داره طابقاً ويجعل حائط غرفة الدار مشبكاً بحيث يشرف على بيت الجيران لا يحق له ذلك، فإنه وإن لم يكن ضاراً ضرراً اصطلاحيا إلاّ أنه تصرف في شؤون الجيران وحقوقهم، ولذا فهو ممنوع عن ذلك، ولا حق له في التصرف في داره بمثل هذا التصرف.

كما أنه لا يحق له أن يمر بالشارع مما لا اضطرار فيه ويدفع الآخرين بجسمه وإن لم يتضرروا بذلك، وهكذا من يربط دابته في الشارع فتروث وتبول بما توسخ الشارع وتبعث على الذباب والروائح الكريهة لا يحق له ذلك، لأنه إما أضرار بالآخرين أو تصرف في حدودهم وشؤونهم إذا لم يرضوا بذلك.

((عدم كون الحق خلاف المصلحة العامة))

الرابع: أن لا يكون خلاف المصلحة العامة، كأن لا توقف سيارته عند احمرار الضوء، أو لا يمشي حسب المقرر في الشوارع من اليمين إلى السيار أو بالعكس، أو أن يبيع للناس اللبن الملوث الموجب للأمراض وإن علم المشترون بذلك ورضوا به، مما يعد من الأفساد في الأرض، قال سبحانه: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾[1]، إلى ما أشبه ذلك مما تراه الحكومة الشرعية خلاف المصلحة العامة، أو يكون الأمر واقعاً كذلك،

---

(١) سورة الأعراف: ٥٦ و٨٥.

حتى في الحكومة غير الشرعية مما يراه الفقهاء العدول ونحوهم من المفسدات وخلاف المصالح العامة، على ما تقدم الإلماع بعض تفصيل فيه.

((عدم كون الحق من المحرمات))

الخامس: أن لا يكون محرماً شرعاً ولو لم يكن كل تلك الأربعة المتقدمة، كأن يتلف نقوده بإلقائها في البحر أو بحرقها، أو يصنع تمره خمراً، أو يترك طعامه حتى يفسد حيث يكون من التبذير والإسراف، أو يستمني بنفسه، أو يفعلان المنكر، إلى غير ذلك.

وبذلك تبين أن العمل إما مشروع أو غير مشروع، وكل واحد منهما إما بقصد الإضرار أو لا بقصده.

فالأول: وهو المشروع بدون قصد الإضرار جائز.

والثاني: وهو المشروع بقصد الإضرار أيضاً جائز لكنه خلاف المروءة والإنصاف وحسن الطوية، وإن حرم هذا النوع من العمل المشروع بعض القوانين العالمية، كمن يزين دكانه بقصد إضرار الدكاكين الأخر حيث يجلب دكانه بعد التزيين المشترين فيخف المشترون على سائر الدكاكين، أو يقوي تدريسه بقصد إضرار سائر المدرسين، إذ يلتف الطلاب حوله دونهم، أو أن بنتاً تريد الزواج من زيد ولم تكن بعد خطبة حتى يكون الدخول في خطبة الغير، فيظهر هذا الرجل السيء النية نفسه حسب واقعه المالي أو الجاهي أو العلمي بحيث يجلب نظر تلك الفتاة إلى نفسه، وتنصرف عن ذلك الرجل، ولا يفعل هذا ما يفعله إلاّ بقصد الإضرار بذلك الرجل، سواء تزوجها هذا الرجل المضار أو لم يتزوجها، وإنما قصده صرفها عن ذلك فقط حتى تفكر في أنها يلزم أن تتزوج من غيره.

الثالث: العمل غير المشروع بدون قصد الإضرار، كما إذا أسرف في الماء بقصد تبريد الجو، أو يسرق بقصد إعانة الفقراء أو غير ذلك.

الرابع: العمل غير المشروع بقصد الإضرار، كما إذا أسرف في صرف الماء بقصد إضرار صاحب الماء أو ما أشبه.

وهذان الأخيران محرمان من جهة العمل، وإن كان الرابع أسوأهما لأنه مقترن بسوء النية، وقد قال سبحانه: ﴿آثم قلبه﴾[1]، وقال: ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾[2] وقال: ﴿نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة﴾[3]، وقال: ﴿إلا أن تقطع قلوبهم﴾[4] إلى غير ذلك.

((النية وأقسام العمل))

فإن النية قد تجعل العمل حسناً، وقد تزيده حسناً، وقد تجعل العمل سيئاً، وقد تزيده سوءاً.

مثال الأولين: القيام، فإنه بذاته ليس بحسن ولا قبيح، فإذا قام لأجل إكرام عالم صار القيام حسناً، وإذا أعطى للفقير المال بقصد القربة كان أحسن مما إذا أعطاه لا بهذا القصد.

ومثال الأخيرين: القيام بقصد الإهانة لأنه يعد استهزاءً عرفاً للعالم، ومنع مال الناس بقصد إذلالهم، فإن منع مال الناس عنهم سيء فإذا أضاف إلى ذلك قصد الإذلال كان أسوأ.

وقد قال (صلى الله وعليه وآله): «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى»[5]، وقال: «نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله»[6].

وقبل ذلك قال القرآن الحكيم: ﴿إلاّ من أتى الله بقلب سليم﴾[7]، وقال: ﴿إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾[8]، فإن من يلفظ الكفر وقلبه موافق للفظه وإن كان إكراه أيضاً، أو كان لفظه لأمرين الإكراه ولأنه قاصد الكفر حتى إذا لم يكن إكراه بأن صارا سببين متكاسرين لمسبب واحد، آثم ومعاقب عليه أيضاً.

((ما يوافق القانون أو يخالفه))

ومما تقدم تبين الحكم في الأعمال الأربعة، أي الموافق للقانون والمخالف له، وكل منهما ضار أو غير ضار.

فالأول: وهو العمل الموافق للقانون مع الإضرار، وفرق هذا التقسيم مع التقسيم السابق أن التقسيم السابق كان من جهة العمل

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٣.

(٢) سورة الإسراء: ٣٦.

(٣) سورة الهمزة: ٦ ــ ٧.

(٤) سورة التوبة: ١١٠.

(٥) تهذيب الأحكام: ج٤ ص١٨٦.

(٦) الكافي: ج٢ ص٨٤ ح٢.

(٧) سورة الشعراء: ٨٩.

(٨) سورة النحل: ١٠٦.

والقصد، وهذا التقسيم من جهة العمل وخارجية الإضرار وعدم خارجيته، كما إذا عصى المحلل في طلاق زوجته مما سبب ضرراً على الزوجين وحتى ضرراً بالغاً وإلى حد أن ماتا كمداً وأسفاً، فإن العمل حلال موافق للقانون وإن كان ضاراً خارجياً بل وإلى هذا الحد من الضرر.

وقد ظهر بذلك حال الأمور الثلاثة الباقية من الأمور الأربعة.

لا يقال: كيف العمل يكون وفق القانون ومشروعاً ومع ذلك مضر، مع العلم أن «لا ضرر» يدفع الأعمال المضرة.

لأنه يقال: «لا ضرر» معارض بهدم القانون، ورعاية وحدة القانون أهم، وهذا غير أن الأدلة الثانوية مقدمة على الأدلة الأولية، والحاصل أنه تبين مما ذكرناه أمور:

((الشارع وضبط الأعمال))

الأول: أن الشارع يضبط الأعمال لا القلوب، بالنسبة إلى الأمور غير المرتبطة بالقلوب كأصول الدين والأخلاقيات المؤثرة في خبث النفس والسريرة أو حسنهما، لأن الأعمال هي الميزان التي بيد القانون، والاطلاع عليها ممكن، أما الاطلاع على القلوب فإنه مرتبط بعلام الغيوب سبحانه وتعالى.

((رعاية القانون العام))

الثاني: رعاية القانون العام، كقانون المرور أهم من رعاية عدم تضرر هذا الإنسان الذي يتضرر بسبب رعاية قانون الضوء الأحمر، إذ «لا ضرر» هذا معارض بلا ضرر أهم، وهو الضرر المتوجه إلى الناس من انهدام القانون، بأن يقول كل إنسان إني أتضرر من الوقوف أمام المصباح الأحمر، إلى غير ذلك من الأمثلة.

((دفع ضرر الغير))

الثالث: إن الإنسان ليس عليه أن يدفع الضرر المتوجه إلى الغير، فيما إذا عمل الإنسان حسب حريته غير المعتدية إلى الغير، فإذا أراد رجل

الزواج من هذه البنت وكان يتشوق إلى ذلك، وإذا لم تقبل البنت مات كمداً، لا يلزم على البنت الزواج به، وكذلك العكس.

وهكذا إذا أراد الطالب أن يدرس عند هذا المدرس، أو أراد البقال أن لا يفتح بقال آخر دكاناً في هذا المحل، أو أرادت الزوجة أن لا يطلقها الزوج، أو أن يطلق الزوج الضرة، أو أراد الجار أن لا يصبح فلان جاره أو أن يصبح فلان جاره، إلى غير ذلك.

ولو كان الشوق من هؤلاء إلى حد أنه إذا لم يفعل الإنسان مقصدهم ماتوا كمداً أو حنوا أو ما أشبه ذلك، لا يجب على الإنسان استجابة طلبات أولئك، خصوصاً إذا توقف الطلب على طلاق زوجته مثلاً.

ثم في غير الموارد المستثناة من الحق التي ذكرناها ــ بل في الحقيقة المستثنيات من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فإنه لا حق في تلك الموارد، مثل أن يقول أكرم العلماء، فزيد لا يكرم لأنه ليس بعالم لا أنه لا يكرم لجهة أخرى مع كونه عالماً ــ لصاحب الحق حقه بدون أن يمنع عنه مانع، وإن عمل في حقه خلاف المصلحة أو خلاف الأصلح.

مثلاً مصلحته تقتضي أن يسكن في المصيف حيث إنه أقرب إلى صحته، أو يزوج بنته في الثالثة عشرة، أو ولده في السادسة عشرة، أو يغسل نفسه كل يوم مرة لشدة الحر، أو يؤجر الزائد من طبقات داره على حاجته، أو يشتري مثل البصل والبطاطا وما أشبه في أوقاقا لكل السنة، حيث يكون الثمن أرخص له، أو يساهم في المشاريع الخيرية حتى لا يقال له إنه بخيل، أو يبيع بضاعته إبان رواجه لا أنه يتركه إلى الكساد، أو ما أشبه ذلك من ألوف الأمور، فإنه إذا لم يفعل المصلحة أو الأصلح فله الحق فيما يعمله أو يتركه.

لا يقال: كيف والشارع الحكيم يجب أن يأمر بالمصلحة وينهى عن المفسدة.

لأنه يقال: إعطاء الحرية في غير موارد اللزوم أهم من الكبت والإلزام، نعم بالنسبة

إلى المولى عليهم يلزم مراعاة المصلحة أو عدم المفسدة كما تقدم الإلماع إلى الاختلاف في ذلك.

أما بالنسبة إلى الوكيل فيفعل بقدر الوكالة سعةً وضيقاً، وبالنسبة إلى الوصي أو القيم أو الناظر أو متولي الوقف فهو محدود بقدر الجعل، إذ قد يوصيه بما فيه التوسعة أو بما فيه التضييق، إلى غير ذلك.

نعم إذا لم تكن قرينة على أي الطرفين فالارتكاز على المصلحة العرفية لا الدقية.

وإذا عمل أحد هؤلاء ما ظهر بعداً عدم الصلاح، فإن كان عدم الصلاح حدث فيما بعد فلا إشكال في صحة العمل، مثلاً كان الصلاح بيع بضاعة الأيتام في شهر رمضان فباعها، وفي شهر شوال ارتفع السوق فجأة بما إذا كان يعلم بذلك كان عليه الحفظ، فإن المعاملة صحيحة، فإن الإنسان ليس بمأمور خلاف النطاق العرفي، وكذلك في المتولي والوصي ومن أشبههم.

أما إذا كان عالماً بذلك فالمعاملة يجب تداركها إما بالفسخ أو بالتدارك من نفسه أو ما أشبه، إذ المتولي على الأيتام مثلاً مأمور بأن يعطي بدل دارهم التي تساوي ألفاً ألف دينار، سواء باعها بألف أو بتسعمائة وهو يعطي المائة من كيسه، أو يبيع دارين لهم تساويان بألفين، إحداهما بخمسمائة والأخرى بألف وخمسمائة، إلى غير ذلك.

نعم إذا عمل حسب ما يراه العرف، ثم ظهر أنه كان خلاف المصلحة كما في المثال السابق، ويتمكن من التدارك بأن كان له الفسخ أو أن المشتري أو البائع مثلاً يستعد للإقالة أو ما أشبه وجب التدارك، أما إذا باع حسب زعمه ثم ظهر له أن البيع كان خلاف الصلاح في وقت البيع بأن غش أو غبن أو بيع الشيء المعيوب أو ما أشبه ذلك فاللازم عليه الفسخ، وإن لم يتمكن فإن قصر كان عليه التدارك، وإن لم يكن مقصراً بل قاصراً فهل عليه التدارك من جهة أن الضمان لا يرتبط بالتقسيط لأنه حكم وضعي، أو لا،

لأن معنى جعله ولياً أو وصياً أو متولياً ذلك، لتعارف القصور في ضمن المعاملات، بالإضافة إلى ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾[1]، لا يبعد الثاني.

((الحق المطلق والنسبي))

ثم حيث قد عرفت أن الحق فيه مستثنيات من السالبة لانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول، فقول جماعة من الحقوقيين: إن الحق ليس مطلقاً بل نسبياً، هو كلام أقرب إلى المجاز من الواقع والحقيقة.

ثم إنه قد تقدم استثناء ما إذا كان الحق خلاف المصلحة العامة، وأن للدولة الشرعية أن يقدم المصلحة على الحق، كما إذا كانت دار إنسان في مكان تقتضي المصلحة العامة فتح الشارع فيه مما تتهدم دار هذا الإنسان بسبب فتحه، فللدولة حينئذ الفتح، لكن حيث إنه تصرف في أموال الناس يجب أن يقدر بقدره، فإذا أمكن لتوسعة الطريق على الناس الأخذ من اليمين أو اليسار أو فتح الشارع في هذا المكان أو الأقرب إلى الصحن أو الأبعد، فاللازم ملاحظة الأقل ضرراً.

فإذا كانت الدور في اليمين مائة وفي اليسار تسعين قدم اليسار، لأنه أقل تصرفاً في أموال الناس، إذ في اليمين يذهب حق مائة بينما في اليسار حق تسعين، كما تقدم مثل ذلك في إلقاء نفرين في البحر أو ثلاثة أنفار، لكن فرق بين المسألتين فإنه لو تعين مثلاً إلقاء مائة طن من البضاعة في البحر ليسلم أهل السفينة من الغرق، وكان هناك إنسان واحد يملك مائة طن وإنسانان يملك كل واحد منهما خمسين طناً، فهل يقدم الأول لأنه تصرف في حق إنسان واحد، أو يتخير لأنه على أي حال يلزم إلقاء مائة طن، فأي فرق بين تعدد المالكين أو وحدته، احتمالان، لكن الأقرب إلى الفهم العرفي الأول، وذلك فيما إذا لم يمكن إجراء قاعدة العدل بأن يلقي في البحر بالنسبة، أي من كل بنسبة ما يملكه، وإلاّ لم يبعد جريان قاعدة العدل.

أما إذا كان الأمر دائراً في الطول لا في العرض كما

---

(١) سورة التوبة: ٩١.

إذا دار الأمر بين أن يلقي الأطنان المذكورة الآن قبل الوصول إلى دوار البحر، أو بعد الوصول إليه حيث الخطر، وعلى أي التقديرين يرتفع الخطر بإلقاء المائة هنا أو هناك، ففي مثله بين الفقهاء خلاف، فمنهم من قال بتقديم المؤخر لأنه لا اضطرار في المقدم، ومنهم من قال بالتساوي لأن العرف يرون عدم الفرق.

وقد مثلوا لذلك بما إذا قال له الطبيب: لابد أن تفطر في شهر رمضان خمسة عشر يوماً وهو مخير في أن يصوم أول الشهر أو آخره أو وسطه، أو متقطعاً كيوم نعم ويوم لا، ولا شك أن الاحتياط العمل بالاضطرار في وقته إلاّ أن الظاهر من فهم العرف عدم الفرق.

هذا بعض الكلام فيما إذا أمكن إجراء قاعدة العدل كما ذكرناه في المثال، أما إذا لم يمكن ولم يكن هناك ترجيح كمثال مائة وتسعين داراً، فالظاهر أن الحاكم مخير في فتح الشارع هنا أو هناك، إذ لا وجه للتعيين، ولا للقرعة لأنه ليس من المشكل عرفاً.

وعلى أي حال، فإذا فتح الحاكم الشارع وأراد أصحاب الدور أنقاضهم وجب إعطاؤها لهم، لأن الضرورة تقدر بقدرها، نعم الظاهر أنه لا حق لهم في الجمع بين العوض والمعوض كما ذكرناه في كتاب المكاسب وغيره، كما أنه يلزم على بيت المال إعطاؤهم أثمان دورهم أو أثمان الأوقاف التي هدمت في الشارع من المساجد والمدارس والحسينيات وما أشبه لتبنى أشباهها في أماكن أخر.

ولو أراد أصحاب الدور أو المتولون ومن أشبههم تبديل دورهم ومساجدهم ونحوها بدور للدولة، فهل لهم الحق أو ليس لهم الحق إلاّ في إعطاء الثمن، ظاهر ما ذكره الفقهاء في الغصب ونحوه من المثلي والقيمي عدم حقهم إلاّ في الثمن، لكنا احتملنا في (المكاسب) حقهم فيما يقال له عرفاً إنه مثل وأن لم يكن مثلاً اصطلاحيا، نعم لا شك في أن إرضاءهم بما يرون أفضل.

((**الضرر وما يترتب عليه**))

بقي شيء، وهو أنه إذا تضرر فإن كان الضرر موجهاً إليه من إنسان شمله دليل لا ضرر، ووجب على الضار التدارك، أما إذا توجه إليه الضرر باختيار نفسه لزعم زعمه، فإنه لا شيء على من سبب الضرر، كما إذا قال له تنح فإني أريد رمي الغزال، فلم يتنح فسبب رمي هذا الرامي جرحاً في بدنه مثلاً، فإن الرامي لا يضمن إذ لم يتعمد الرمي كما ذكروه في باب الديات والقصاص.

وكذلك حال ما إذا علم بأن القائل له عدم العمل بقوله، ومع ذلك فعل فعله، كما إذا قال المشتري للبائع: ائت بالبضاعة من بلدك إلى بلدنا فإني أريد اشتراء مثل هذه البضاعة، فجاء بها مما أوجب مصرفاً عليه فلم يشتره، أو اشتراه وفسخ فيما كان له الفسخ، أو ضيفه ثم لم يأت الضيف بما أوجب ضرره بمصارف الضيافة، أو طلق الزوج بعد الدخول بما تضررت البنت لأن بكرها تمهر بمائة بينما ثيبها تمهر بعشرين، وقد كان مهرها الذي أمهرها ثلاثين، إلى غير ذلك، فإن عمل الإنسان مع علمه باختيار المشتري أو الضيف أو الزوج هو الذي سبب ضرره، فحق هؤلاء في عمل أنفسهم أن يعملوا أو لا يعملوا لا يرفع بدليل «لا ضرر».

كما أنه إذا جاء التاجر بالبضاعة في السوق بما أوجب كساد بضائع سائر التجار وضررهم، فإن التاجر الآتي بالبضاعة ليس ضامناً، نعم الحكومة حيث إنها مأمورة بحفظ أموال الناس والعمل بصلاحهم لا يحق لها ذلك، فلا يبعد ضمانها إن تضرر التجار بإيرادها البضائع.

يقول ابن خلدون في مقدمته: إن تصدي السلطان للتجارة والفلاحة غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة، منها أن له القدرة والمال الكثير فيجعل السوق تحت قبضته واختياره، فلا يحصل أحد من التجار على غرضه في شيء من حاجاته، فيدخل على المفلس من

ذلك غم ونكد، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح وما يقبض أموالهم عن السعي ويؤدي إلى فساد الجباية، فإنه إذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة، أو دخلها النقص المتفاحش، وإذاً يخسر السلطان، بينما يحصل له من الجباية نفع كبير، ونسبة هذه الأرباح إلى الجباية أقل من القليل، ثم فيه التعرض لأهل عمرانه، واختلال الدولة لفسادهم ونقصه، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها إتلاف أحوالهم.

ولو علمت الدولة أن خطابها بكذا أو عملها بكذا يوجب خسارة الناس، وكان مضطراً إلى ذلك الخطاب أو ذلك العمل، فإن أمكن عدم توجيه الخسارة إلى الناس وجب عليها ذلك، وإذا أمكن ولم يعتن فالخسارة عليها، لأنه لا حق لها في التصرف في أموال الناس، فإذا سبب ضررهم شمله دليل «لا ضرر»، وإن لم يمكنها لم يستبعد وجوب التدارك أيضاً، لأنه جمع بين الحقين، فيكون تكليفاً يجوز لها الخطاب أو العمل ووضعاً عليها التدارك.

مثلاً الدولة في حالة حرب مع الكفار، وعند التجار كمية كبيرة من النقود، بحيث لو وقع الصلح انتصفت قيمة تلك النقود ونزلت البضاعة عن قيمتها، فإذا صلحت الدولة اضطراراً أو اختياراً وانتصفت تلك النقود أو نقصت القيمة كان عليها دفع الضرر، مع فارق أن الاضطراري لا يوجب فعلها الحرام بخلاف الاختياري، وإذ أمكنت الدولة إعلام التجار قبل خطاب الصلح بأنها تريد الصلح، تمكن التجار من بيع نقودهم إلى الأجانب مثلاً بما لا يخسرون، أو تبديلها بالبضائع حتى لا يوجب الخطاب أو العمل ضررهم، وجب ذلك الإعلام.

لا يقال: إذا فعلت الدولة الحرام سقطت

عن الحكومية.

لأنه يقال: يمكن أن يكون الخطاب من باب الاشتباه، وقد ورد أن خطأ القضاة من بيت المال.

((أمران مضران))

ثم لا يخفى أن في المقام أمرين اصطلاحاً كل واحد منهما مضر عرفاً.

أحدهما: سوء الاستفادة من الحق.

والثاني: التقلب في الحق.

أما الأول: فإذا كان سوء الاستفادة حقاً له لم يكن عليه شيء، لا تكليفاً ولا وضعاً، وإن تضرر الطرف بهذه الاستفادة من الحق، كما إذا رفع الجار داره بما سبب قلة الضياء والهواء لدار جاره، فإنه قد استفاد من ملكه وليس للجار منعه، وإن قورن عمل الجار بسوء النية بأن أراد بعمله ذلك ضرر جاره فإنه سيء النية لا أنه فعل حراماً، وعمله خلاف الأخلاق لا أنه ضامن.

وهكذا إذا خطب فتاة وهو لا يريد تزويجها وإنما علم بأن فلاناً يريد التزويج بها فيعمل الخطبة هو لأجل حرمانه أو حرمانها، وبعد انصراف مريد الزواج إلى زوجة أخرى يترك خطبته بما يسبب بقاء البنت في البيت أو حرمان الرجل عن هذه الفتاة.

لكن ربما يحتمل حرمة مثل هذه الأعمال لأنه إيذاء، وإيذاء الناس محرم، كما ربما يحتمل ضمان من منع ضياء دار الجار حتى إذا كان بناؤه الطابق الفوقاني لأجل حاجته، لأنه ليس من حقه إضرار الجار، أو من جهة التجري حيث النية السيئة، وتفصيل ذلك في كتاب إحياء الموات والأصول.

أما إذا نقلت الدولة السكة الحديدية من هذا الجانب من المدينة إلى الجانب الآخر لمصلحة فلا شك في عدم ضمانها تنزل دور الطرف المنقول منه، كما لا حرمة قطعاً لعمل الحكومة.

وعلى هذا فسوء الاستفادة قد يكون بدون الحق، وقد يكون بالحق، ولا يمكن أن يقال بالحلية والحرمة مطلقاً، ولا بالضمان أو عدم الضمان مطلقاً.

أما الثاني: فالتقلب في الحق، فهو مثل

أن يكون الميت أوصى عند امرأة بإعطاء فلان أو المسجد الفلاني لعمارته أربعة دنانير، وكانت المرأة لهذه الوصية شاهدة، فإنها إذا صدقت نفذ ربع الوصية، على ما قرر في الشريعة من أن شهادة امرأة واحدة تسبب نفوذ ربع الوصية، وشهادة الاثنتين تسبب نفوذ النصف، وشهادة الثلاث تسبب نفوذ الثلاثة الأرباع، وشهادة الأربع تسبب نفوذ الكل.

أما إذا كذبت هذه المرأة الواحدة الشاهدة بأن الوصية ستة عشر نفذ كل الوصية، فإذا كذبت كان من التقلب في الحق، لكن هل هذا الكذب حرام أو ليس بحرام، احتمالان، من أنه كذب في الإصلاح وقد أوجب الله الكذب في الإصلاح، كما وردت الرواية، ومن أن الكذب حرام إلاّ ما خرج قطعاً، ولم يعلم أنه من الخارج قطعاً.

ومثله ما إذا علم زيد بأن عمرواً يصدق في كلامه، وقال عمرو: إنه يطلب بكراً ديناراً، فإذا لم يكن الشهود أعطى الحاكم الحق مع المنكر الحالف، فزيد يستند إلى علمه بأنه لا يكذب، فيشهد له بأنه أخذ المنكر الدينار من عمرو، فهو من التقلب في الحق، فهل هو حرام أم لا، الاحتمالان السابقان.

وفي هذا الفرع رواية خاصة ذكرناها في (الفقه).

ومن أمثلة التقلب الجائز بل الواجب أحياناً ما إذا كانت الدولة تأخذ ضريبة على الإرث، فيشهد الشاهد بأنه لم يترك إلاّ مائة دينار، فيما ترك ألفاً ليقلل من الضريبة، أو يقول الشاهد: إنه اشترى الدار بمائة، بينما اشتراه بمائتين، حيث إن الجائر يأخذ ضريبة من القيمة، فكلما ارتفعت القيمة كانت الضريبة أكثر.

ثم من سوء الاستفادة من الحق الذي ليس بحرام ولا يوجب الضمان وإن كان مكروهاً، إذا كان بقصد الفرار ما إذا فعل ما أوجب عدم استطاعته، بأن وهب بعض ماله الموجب لعدم استطاعته بعد ذلك إلى إنسان فيما كانت الهبة من شأنه، أو أعطى الزائد عن عامه

السابق مما إن بقي أوجب الخمس لبناء مسجد أو نحوه، أو بدل بعض النصاب في أثناء الحول.

إلى غير ذلك من الأمثلة، وقد سميت هذه الأمور في الشريعة الإسلامية بالحيل بمعناها اللغوي لا بمعناها العرفي. وذكرنا تفصيل ذلك في بعض مباحث (الفقه).

وبذلك يعرف الفرق بين التقلب المحرم وبين ما يخرج نفسه من موضوع إلى موضوع آخر فيما له ذلك، لأن الموضوعين عرضيان، لا من قبيل الاختيار والاضطرار الطوليين، فهو من إعمال الحق لا من سوء الاستفادة عن الحق. ولا بأس بذلك لا ضماناً ولا حرمة ولا كراهة، نعم إذا ورد في الشريعة تحريم شيء خاص فهو كما ورد، مثلاً النجش وهو تزييد إنسان السلعة ليرغبها إلى غيره مع أنه لا يريد الاشتراء على بعض التفاسير ولا تحريمه، وقد ذكرنا تفضيل الكلام في ذلك موضوعاً وحكماً في المكاسب.

((الحق وضمان الإجراء))

(مسألة) الحق إذا لم تكن ضمانة لإجرائه كان على الأغلب حبراً على ورق، ولا ينفع إذا كان القلب مع الحق التوجية مع غيره، كما قال ذلك الشخص للإمام الحسين (عليه السلام): (القلوب معك والسيوف عليك).

وقد ذكر في الأمر الثاني نصف الموضوع، أما النصف الآخر فهو (والأموال) عطفاً على (السيوف)، فإن المال له نصف القسط في إحقاق الحق أو ترويج الباطل، ولذا تقدم الرسول (صلى الله وعليه وآله) بثلاثة أركان: أخلاقياته الرفيعة (صلى الله عليه وآله)، ومال خديجة (عليها السلام) لتزويد المستضعفين والمطاردين ومن إليهم، وبمنعة أبي طالب (عليه السلام) ثم سيف علي بن أبي طالب (عليه السلام)، حيث كانا يدافعان عن الرسول (صلى الله عليه وآله) والإسلام.

هذا مال في جهة الحق، ومال آخر في جهة الباطل، فقد قال ابن زياد لأهل الكوفة لما أراد أن يسيرهم إلى قتال الحسين (عليه الصلاة والسلام): (وهذا يزيد قد زاد في عطائكم مائة مائة).

فكان على ذلك الشخص أن يقول للإمام (عليه السلام): (قلوبهم معك وسيوفهم وأموالهم عليك)، فإن الإنسان يحدوه إلى أعماله إلاّ نادراً كالتتره وما أشبه الخوف والرغبة، ولذا كان الرسول (صلى الله عليه وآله) بشيراً ونذيراً، وقبل ذلك خلق الله الجنة والنار تشويقاً إلى الثواب وتخويفاً من العقاب.

ومن المعلوم أن بين المال والسيف عموماً من وجه، فمال بلا سيف، وسيف كالعشيرة بلا مال، وأحياناً يجتمعان كما في الدولة.

((ضمانات إجراء القانون))

وعلى كل حال، فالحقوق يلزم أن يكون لها ضمانة الإجراء، وقد كان ضمانة الأجراء للحقوق في المجتمع الإسلامي أمور:

الأول: الخوف من الله سبحانه وعقابه، ورجاء ثوابه.

الثاني: نظافة النفوس بالأخلاق الفاضلة الإنسانية والتي غرسها

الإسلام في نفوس المسلمين.

الثالث: الحريات التي وفرها الإسلام للإنسان، حيث مع الحرية لا ضغوط، وحيث لا ضغوط لا مانع للإنسان من الاستقامة، مثلاً التاجر المضغوط عليه بالضرائب المرهقة والقيود والشروط الكثيرة حول تجارته من قبل الدولة لا يستعد بعد ذلك لإعطاء الخمس والزكاة، بخلاف من لا ضريبة عليه ويتمكن أن يتاجر في جو حر أخذاً وعطاءً وبيعاً وشراءً.

الرابع: تماسك المجتمع الإسلامي بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه كان كلهم راعياً وكل راع مسؤول عن رعيته، كما أشير إليه في الحديث، والمجتمع المتماسك أكثر قدرة لتنفيذ الحقوق من المجتمع غير المتماسك حيث لا رقابة اجتماعية.

الخامس: قلة الحاجات، فإن من كثرت حاجاته لابد وأن يمد يده إلى المال الحرام ويهدر الحقوق، كما أن من وقف الاجتماع أمامه فلم يتمكن من الزواج انحرف إلى الفساد وهكذا، وقد كان ذلك من أسباب إجراء الحقوق على موازينها في المجتمع الإسلامي.

السادس: بساطة المحاكم من كل النواحي، كناحية الوصول إلى الحاكم بسهولة، حيث كان الحاكم غالباً يجلس في المسجد، كرسول الله (صلى الله عليه وآله) ومن جاء بعده إلى أيام متأخرة من الإسلام، وناحية عدم رسوم للمحكمة، وناحية عدم محامين يلوون الأمور حسب أخذهم الأجرة للحق كان أو للباطل، وناحية سرعة الحكم بعد الأدلة الواضحة البسيطة كالشاهدين واليمين، إلى غير ذلك مما لا يكن يتمكن الباطل من النفوذ في المجتمع لخوف الحق الآخذ في كل الجوانب

والأقطار، هكذا كان حال المجتمع الإسلامي في ضمان إجراء الحقوق وعدم التعدي عنها إلاّ نادراً.

أما في الحال الحاضر فإن ضمان إجراء الحقوق أمور:

((لا لانتهاك الحقوق))

الأول: الوقوف دون انتهاك الحق، وفي المثل: (قيراط من الحمية خير من قنطار من العلاج)، فإنه إذا خاف الحاكم من الفوضى كما في اشتداد أيام الحروب وأيام الزلازل والسيول والبراكين وما أشبه ذلك كان له الحق في منع التجول في أوقات محدودة، والضرورات تقدر بقدرها، وذلك لعدم انتشار السلاح والسراق وتعدي الأمراض الناشئة من إلقاء العدو الغازات المعدية إلى غير ذلك.

لكن لا يخفى أنه ليس معنى ذلك سلب حريات الناس والوقوف دون الاستفادة من الحقوق الطبيعية والفطرية التي منحها الله سبحانه وتعالى للإنسان وبينها الإسلام.

إن بعض الحقوقيين يوسعون دائرة هذا الأمر بحجة أن المحاكم لا تتمكن من فصل القضايا الكثيرة التي تنشأ من الحرية، ولذا فمن الأفضل عندهم أن تقلص الدولة حريات الناس مهما أمكن، وذلك بجعل الجنسيات والجوازات والهويات وبطاقات العمل وأمثال هذه الأمور التي تقيد الإنسان، كما أنهم يقننون احتياج التجارة إلى الإجازة، والسفر إلى الإجازة، والزراعة إلى الإجازة، والإقامة إلى الإجازة، والعمارة إلى الإجازة، والترميم إلى الإجازة، وبناء المسجد إلى الإجازة، وبناء الحسينية إلى الإجازة، وفتح المكتبة إلى الإجازة، وإخراج الجريدة إلى الإجازة، وإخراج المجلة إلى الإجازة، والزواج إلى الإِجازة، والطلاق إلى الإجازة، وفتح الدكان إلى الإجازة، وتأسيس المستشفى إلى الإجازة، وتأسيس المستوصف إلى الإجازة، وتأسيس دار الولادة إلى الإجازة، وتأسيس دار العجزة إلى الإجازة،

واشتراء السيارة إلى الإجازة، واشتراء الدار إلى الإجازة، وفتح المعهد إلى الإجازة، وحصول الولد إلى الإجازة، إلى غيرها وغيرها مما هو كثير، ذكرنا جملة منها في كتاب (الصياغة) وكتاب (نريدها حكومة إسلامية).

وفي هذا الصدد فالدولة تمنع عشرات الحريات، والإجازات ليست لكل من يراجع، بل الإجازة خاصة لأن يكون مريد تلك الأمور ممن ينطبق عليه عشرات القوانين مما يحيي القوميات الضيقة واللغويات المتشتتة والعنصريات المتباغضة والجغرافيات المخترعة واللونيات المتباعدة وما أشبه، فأنت إيراني لا تعطى في العراق الجنسية، وأنت عراقي لا تعطى في إيران اجازة اشتراء الدار، وأنت باكستاني لا تعطى فيهما إجازة التزويج، وأنت مصري لا تعطى في كل الثلاثة إجازة فتح المحل وهكذا، وأنت أسود فكذا، أو أنت لغتك عربية فكذا، وأنت من قوم فلان فكذا، مما جعل الإنسان في التقيد والتكبل فصار حاله أسوأ من الخنافس والخفافيش بله الطيور والأسماك والغزلان ونحوها، فإن كل تلك تعمل حسب حريتها الممنوحة لها، أما أنت الإنسان فحولك نسج حديدي من القوانين الكابتة والأنظمة الخانقة، وأية مخالفة لهذه القوانين إذا حصلت منك فبانتظارك السجن والتعذيب والمصادرة، وأحياناً القتل والتشهير.

وإذا بقيت هذه القوانين فإنها تأخذ في التضييق والتضييق، كما هي عادة جماعة يجلسون في مكان باسم مجلس الأمة أو مجلس الأعيان أو مجلس الوزراء أو مجلس قيادة الثورة ويعتمدون على السلاح ويضعون كل يوم قوانين جديدة لكبت الإنسان وتفكيك بعضهم عن بعض ومزاحمته في كل أعماله، وليس ببعيد أن يأتي يوم يفصلون هؤلاء كل محلة عن محلة، وكل مدينة عن مدينة، ويحتاج الإنسان فيه إلى أن يكون خروجه صباحاً عن داره ورجوعه ليلاً

إلى داره بحاجة إلى تحصيل رخصة من البلدية أو من الحزب أو مجالس المحلات أو ما أشبه ذلك، وتعمم الدولة منع التجول في كل ليلة من الغروب إلى الساعة الثامنة صباحاً، وأن كل إنسان يجب عليه إعلام الدولة كل أسبوع بما أكل وما عمل وكم مرة استحم، إلى غير ذلك.

ألسنا نحن الآن في منتصف الطريق إلى كل هذه الأمور، نعم والحجة التي يسندها السلاح والمال والسجن والإعلام وأعمدة المشانق موجودة، فمنع التجول في الليل خوفاً من وقع حادث قتل في هدوء الليل، والاحتياج إلى الإجازة الصباحية لأجل اطلاع الدولة عن حوادث قتل أو سرقة أو اغتصاب في الدور والفنادق ونحوهما في الليلة الماضية، وفصل المدن والمحلات لأجل أن لا ينتقل المجرمون من مكان إلى مكان ويهربون من قبضة العدالة، إلى غير ذلك مما ليس هذا الكتاب بصدد تفصيله، وإنما كان القصد الإلماع إلى أن اعتذار بعض الحقوقيين من هذه القوانين الكابتة واحتجاجهم بأمثال هذه الحجج التي ذكرناها لأجل جعلها وتطلبهم المزيد من جعل أمثالها وإلقائهم التبعة على الناس وجناياتهم الكثيرة تارة، وعلى القضاء وعدم تمكنه من فصل القضايا والمنازعات تارة، وعليه فمن الأفضل الوقوف دون الحريات لأن لا تقع الجرائم، ليس إلاّ من عدم العمل بنداء العقل وقوانين الفطرة التي بينها الإسلام وطبقها المسلمون قروناً كثيرة.

ومن المعلوم أن الحكام في بلاد الإسلام كانوا على الأغلب أناساً غير صالحين، إلاّ أن ذلك لم يكن يعني كبت حريات المسلمين وتأخيرهم إلى الخلف، كما هو المشاهد في العصور الحاضرة.

وليس ما ذكرناه خاصاً ببلاد الإسلام في الحال الحاضر بل كل العالم يحترق في هذا الأتون، نعم نصيب بلاد الإسلام أكثر من البلاد التي تسمى بالديمقراطية

أما بلاد الشيوعية فلا أثر للحرية فيها إطلاقاً، وكأنه شيء تاريخي مذكور في القاموس فقط.

((الحريات في التاريخ الإسلامي))

ولا أدل على كثرة حريات الناس في الزمن الإسلامي من بساطة القضاة تلك البساطة التي قل نظيرها، فقد كان قاضي الكوفة وهي مدينة وسيعة، ذكر بعضهم أن نفوسها كانت ستة ملايين، وأن سعتها من مسجد الكوفة ـــ وهو على الأغلب كان في وسط المدينة ـــ إلى جانب كربلاء كانت خمسة فراسخ كما ذكره بعض المؤرخين مما يخمن أن سعة البلد كانت ثلاثة أضعاف القدر، كان القاضي شخصاً واحداً هو شريح من زمن الخليفة الثاني إلى ستة خلفاء آخرين، وكان يجلس في المسجد ليقضي بين الناس، فلم يكن هناك حاكم صلح وحاكم بداءة وحاكم جزاء وحاكم اسيناف وحاكم تمييز وحاكم كذا.

وقد رأيت أنا قبل نصف قرن أن حاكماً واحداً كان يحكم مدينة كربلاء وحواليها البالغة نفوسها زهاء مائة ألف، وهو المرحوم السيد عبد الحسين الحجة، وكانت له رسالة عملية ويلقي دروس خارج الأصول والفقه على طلابه الكثيرين في الصحن الحسيني، ويصلي الجماعة مغرباً، ويقضي حوائج الناس ويكون كأحدهم في زياراته الناس وحضوره الاجتماعات وغيرها، وكان هو مع أعداد قليلة من المعاونين لا يتجاوزون أصابع اليدين يقوم بأكثر مهمات الناس من البيع والشراء والرهن والإجارة والمضاربة والزارعة والمساقاة والأوقاف والأيتام والقصر وتقسيم المواريث والوصايا والنكاح والطلاق وفصل الخصومات وغيرها، وقد ألمعت إلى ذلك في كتاب (بقايا حضارة الإسلام كما رأيت).

فإذا أراد الناس التخلص من هذه القيود والأغلال الكابتة فاللازم عليهم التخلص من هذه القوانين الكثيرة المنافية للحريات، وحيث إن اللازم أن لا يحدث الفوضى في الفترة

الانتفالية من القوانين الكابتة إلى القوانين الصحيحة البسيطة، فمن الممكن تشكيل مجلس من عقلاء الأمة ومثقفيها الدينيين والزمنيين لإلغاء القوانين تدريجياً، حتى لا يبقى إلاّ المحرمات الشرعية فقط، وهي قليلة جداً، وإلاّ القوانين التنظيمية الضرورية التي لا يستقيم الاجتماع بدونها مما هي صغريات لكبريات الأدلة الشرعية الأولية أو الثانوية، كأنظمة المرور ونحوها، فيوماً يلغون قوانين الحدود، ويوماً قوانين الضرائب، ويوماً قوانين المكوس والجمارك، ويوماً قوانين التجارة الداخلية، ويوماً قوانين التجارة الخارجية، ويوماً قوانين الجناسي والهويات والكارتات والجوازات وما أشبه، ويوماً قوانين العمارة، ويوماً قوانين الزراعة، ويوماً قوانين الصناعة، ويوماً قوانين السفر، ويوماً قوانين الأحوال الشخصية، ويوماً قوانين التفرقات العنصرية واللونية والإقليمية والجغرافية إلى غيرها وغيرها.

هذا ليس بالنسبة إلى المسلمين فحسب، بل وحتى بالنسبة إلى غير المسلمين، وإذا حدث هذا الشيء فسيرى الإنسان أنه ولادة جديدة في هذا الكوكب، وأنه حر ومنطلق، يذهب كيف يشاء ويعمل كيف يشاء ويقول كيف يشاء في إطار الشريعة الإسلامية، والله المستعان.

نعم ليس من القوانين الكابتة القوانين الموضوعة لمعاقبة السارق والزاني واللاطي والمغتصب والقاتل والناهب والغاش والمختلس والمحتكر ومن يؤذي جاره أو زوجته أو سائر الناس، ومن يخالف قوانين المرور التي جعلت بقدر الضرورة انطلاقاً من دليل «لا ضرر»، ومن يقف دون تسلط الناس على أموالهم وأنفسهم وأعمالهم ونحوها، فإن أمثال هذه القوانين الموضوعة لردع المجرمين عقلية فطرية شرعية.

((مما يضمن إجراء الحقوق))

الثاني: من الأمور الضامنة لإجراء الحقوق هو البطلان وعدم

النفوذ والفسخ وما أشبه، وهذه إنما تضمن الإجراء فيما إذا كانت الحق نتيجة عقد أو إيقاع.

فالأول: وهو البطلان عبارة عن أن القانون لا يعترف بعقد أو إيقاع لا يجتمع فيه الشرائط المقررة كالبلوغ والعقل والرشد والمصلحة في أموال الصغار والأوقاف وتزويجهم وما أشبه ذلك، فإذا عقد ولي اليتيم عقداً فيه مفسدة في مال الصغير، أو عقده عقد نكاح به مفسدة رأى القانون بطلانه، وكذا إذا فعل مثل ذلك الوصي والقيم ومتولي الوقف ونحوهم، وبوسيلة رؤية القانون بطلان مثل هذا العقد أو الإيقاع كالطلاق غير المتوفر للشروط يحفظ القانون حق الزوجين والأيتام والصغار والموقوف عليهم والمولى عليهم كالمجانين ونحوهم.

والثاني: هو عدم النفوذ في مثل العقد الفضولي، فالعقد الفضولي ليس بنافذ ما لم يجزه من له الإجازة في وقت لم يفت وقت الإجازة، وبهذا السبب يحفظ القانون حق المالك ومن إليه كالموقوف عليهم، فإذا باع إنسان مال غيره بدون إجازته أو أكرهه على البيع أو أنكح الفتاة بدون رخصتها أو بدون رخصة أبيها أيضاً في البكر، أو أوصى بأكثر من ثلثه أو أوصى وصية عهدية بدون موافقة الوصي أو نذر له أو نحو ذلك، فإذا أجاز من له الإجازة كالمالك في الفضولي، والبنت وأبيها في النكاح، والموقوف عليهم وولي القصر في التصرف في أموال الوقف وأموال القصر، والوارث في الوصية بأكثر من الثلث، والوصي في الوصية العهدية، نفذت المعاملة وإلاّ بطلت.

والنفوذ على نحو النقل أو الكشف الحقيقي أو الحكمي فيه تفصيل مذكور في المكاسب.

وعلى كل فقانون عدم النفوذ يحفظ حقوق الناس وأموالهم وأعراضهم، ومثل هذا البحث جار في كل

المعاملات بل وغيرها، مثلاً أعطى القاتل آبالاً لمن يتصدى لأمر المقتول فضولة، فإن رضي الأولياء بالآبال فهو، وإلا فهم لهم الحق في طلب الدنانير أو القصاص فتأمل، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ويلزم أن تكون الإجازة في وقت إمكانها، مثلاً إذا زوج الفضول رجلاً أو امرأةً، ثم بعد فوات الأوان بتزوج الرجل أخت المرأة أو تزوج المرأة من زوج أجاز عقد الفضول لم يكن الوقت صالحاً للإجازة، ولذا يبطل عقد الفضول.

والثالث: ما إذا كان العقد قابلاً للفسخ بالخيار، فإنه إذا أخذ ذو الخيار بخياره بطل العقد، وبذلك يحفظ حق من لم يكن العقد في صالحه أو موافقاً لنظره، وكذلك الحال فيما إذا كان أصل العقد عقداً جائزاً ففسخ أحد الطرفين، أو كان عقداً لازماً ففسخاه بالإقالة، فإن مثل هذه الأمور من ضمانات إجراء الحقوق.

من غير فرق بين الخيارات الموضوعة قانوناً ابتداءً كخيار الغبن والعيب والتدليس وما أشبه، أو الموضوعة قانوناً ثانياً تبعاً لجعل الطرفين كخيار الشرط، وهكذا حال الفسخ للخيار في عقد النكاح من جهة العيب ونحوه، والخيار الذي يتجدد بواسطة رجوع المرأة في البذل في طلاق الخلع.

والرابع: عمل يوجب الحق الشأني، سواء كان اختيارياً كالطلاق قبل الدخول الموجب لرجوع نصف المهر للزوج، أو عدم مجيء المتعة اختياراً بعض المدة الموجب لرجوع نسبة من المهر إلى الزوج، أو غير اختياري كما إذا رضع الطفل الرضعة المكملة من أم الزوجة وهي في حالة النوم أو السكر أو ما أشبه ذلك حيث يبطل نكاحها من زوجها، فإن الطلاق والرضاع وعدم مجيء الزوجة سواء كان اختياريين أو اضطراريين يضمن إجراء الحق على معنى ما تقدم.

((**إجراء الحق بالجبر المباشر**))

الثالث: من ضمانات إجراء الحقوق إجراء مفاد الحق بالإجبار مستقيماً، مثل أخذ الشرطة الزوج أو الزوجة أو الأولاد الصغار لجبرهم على الذهاب إلى بيت الزوجة بالنسبة إلى الزوج حيث لها حق القسم، أو إلى بيت الزوج حيث للزوج الحق على الزوجة، أو إلى بيت الأب حيث هو الولي.

وكذلك إجبار الموجر بإعطاء الدار التي آجرها إلى يد المستأجر، أو إجبار الراهن بإعطاء العين إلى يد المرتهن، وكذلك أخذ الحاكم من مال المديون لإعطائه للدائن في غير مستثنيات الدين، وهكذا يحكم الحاكم بقلع الشجرة الضارة كما في قصة سمرة، وأخذ النفقة من مال الزوج كما في قصة هند وأبي سفيان، أو هدم البناية الضارة كالمشرفة على الانهدام الذي يوجه الخطر على أهل البيت أو المارة أو ما أشبه، وهكذا إخراج الزوج المطلق من بيته الزوجة إذا كانت العدة بائنة أو انقضت عدة الرجعية أو لا عدة لها، إلى كثير من أمثالها في العقود والإيقاعات والديات والقصاص.

((**إجراء الحق بالجبر غير المباشر**))

الرابع: إجراء مفاد الحق بغير طريق مستقيم، مثل من عمل ما أوجب حداً أو قصاصاً ثم هرب إلى المسجد الحرام، حيث يضيق عليه بالمطعم والمشرب والكلام والمعاشرة حتى يخرج، ويجرى عليه الحق، فإنه لا يجرى عليه الحق في ذلك المكان، وإنما يضغط عليه بطور غير مستقيم حتى يرضخ للحق، وقد فعل مثله رسول الله (صلى الله وعليه وآله) مع الثلاثة الذين خلفوا، فإنه بقدر ما كان تأديباً كان لإرجاع المجرم إلى خط الطاعة.

ومن الأمور التي هي سبب إجراء الحق بطور غير مستقيم توقيف المديون، كالمطلوب الذي يأبى عن أداء الحق مع قدرته، قال (صلى الله عليه وآله):

«ليّ الواجد يحل عقوبته وعرضه»[1].

وكذلك إذا خاف الحاكم فرار المديون ولا يستعد إعطاء كفيل أو ضامن، وهكذا من لا يعطي نفقة واجبي النفقة وهو قادر ولا يمكن التقاص منه، حيث يسجنه الحاكم حتى يعطي نفقة أبيه أو أمه مثلاً، أو ينفق على زوجته الواجبة النفقة، أو يطلقها على سبيل التخيير بمقتضى ﴿إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾[2]، وكذلك المولى الذي لا يستعد لإجراء التكليف.

((موارد السجن في الإسلام))

ولا بأس هنا بالإلماع إلى موارد التوقيف والسجن في الشريعة الإسلامية في الجملة، والتفصيل في الكتب المعنية بهذه الشؤون، بذكر الروايات في ذلك تباعاً بدون الاستظهار والأمور المرتبطة بالاستنباط، ولا الفروع والخصوصيات، وإذا وفقنا الله سبحانه في المستقبل نكتب مجلداً حول هذه الشؤون.

١: فالسجن يكون في التهمة التي لها أهمية كبيرة.

فعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يحبس في تهمة الدم ستة أيام، فإن جاء أولياء المقتول بثبت وإلاّ خلى سبيله»[3].

وإنما يستفاد لزوم كبر التهمة مما رواه الدعائم، عن علي (عليه الصلاة والسلام) إنه قال: «لا حبس في تهمة إلاّ في دم»[4].

والحبس بعد معرفة الحق ظلم، بالإضافة إلى ما رواه (الغارت) عنه (عليه الصلاة والسلام) أنه قال: «إني لا آخذ على التهمة، ولا أعاقب على الظن، ولا أقاتل إلاّ من خالفني وناصبني وأظهر لي العداوة»[5].

وفي رواية أخرى رواها (الغارات) عن علي (عليه الصلاة والسلام) بعدم ا اعترض عليه عبد الله بن قعين بعدم استيثاقه أنه قال: فقلت: يا أمير المؤمنين فلم لا تأخذه الآن فتستوثق منه، فقال (عليه السلام) «إنا لو فعلنا هذا لكل من نتهمه من الناس فقد ملأنا السجون منهم، ولا أراني يسعني الوثوب على الناس والحبس لهم وعقوبتهم حتى يظهروا لنا الخلاف»[6].

---

(١) غوالي اللئالي: ج٤ ص٧٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٣) تهذيب الأحكام: ج١٠ ص١٧٤ ب١٢ ح٢٣.

(٤) مستدرك الوسائل: ج١٧ ص٤٠٣ ب٢٤ ح٢١٦٧٢.

(٥) الغارات: ج١ ص٢٥١.

(٦) الغارات: ج١ ص٢٢٣.

٢ ــ ٤: وكذلك يحبس الغاصب لمال الغير، وآكل مال اليتيم ظلماً، والخائن في الأمانة.

فعن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كان علي (عليه السلام) لا يحبس في الدين إلاّ ثلاثة، الغاصب، ومن أكل مال اليتيم ظلماً، ومن اؤتمن على أمانة فذهب بها، وإن وجد له شيئاً باعه، غائباً كان أو شاهداً»[1].

٥: كما يحبس المديون المماطل ونحوه، لما روي متواتراً عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في كتب العامة والخاصة أنه قال: «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»[2]، فإن العقوبة شاملة للسجن أيضاً.

ويؤيده ما رواه عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يحبس الرجل إذا التوى على غرمائه، ثم يأمر فيقسم ماله بينهم بالحصص، فإن أبى باعه فيقسم، يعني ماله»[3]، إلى غير ذلك.

٦ ــ ٨: وكذلك يحبس الفساق من العلماء، والجهال من الأطباء، والمفاليس من الأكرياء، وهو جمع كري، ويستعمل بمعنى المكاري والمكتري أيضاً، ولعله مستعمل فيها معاً.

فقد روى أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن علي (عليه الصلاة والسلام) قال: «يجب على الإمام أن يحبس الفساق من العلماء، والجهال من الأطباء، والمفاليس من الأكرياء»[4].

نعم لا حبس على معسر وإن كان القانون العام في البلاد الإسلامية وغير الإسلامية الآن الحبس، فقد روي عن علي (عليه الصلاة والسلام) أنه قال: «لا حبس على معسر»[5]، قال الله عزوجل: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾[6]. فالمعسر إذا أثبت عدمه لم يكن عليه حبس، كذا رواه في المستدرك.

٩: وكذلك يحبس من لم ينفق على زوجته بغير إعسار، ففي الجعفريات، عن علي (عليه الصلاة والسلام) قال: «يجبر الرجل على النفقة على امرأته فإن لم يفعل حبس»[7].

وفي رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام): «إن امرأة استعدت على زوجها أنه لا ينفق عليها وكان زوجها معسراً، فأبى أن يحبسه، وقال: إن مع العسر يسراً»[8].

١٠: وكذلك يحبس

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ ص٢٤٨ ب١١ ح٣٣٦٩٤.

(٢) انظر وسائل الشيعة: ج١٨ ص٣٣٣ ب٨ ح٢٣٧٩٢ وفيه: (لي الواجد بالدين...).

(٣) الكافي: ج٥ ص١٠٢ ح١.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٣١ ح٣٢٦٦.

(٥) دعائم الإسلام: ج٢ ص٧١ ف١٧ ح١٩٧.

(٦) سورة البقرة: ٢٨٠.

(٧) مستدرك الوسائل: ج١٥ ص١٥٧ ب٤٨ ح١٧٨٤٥.

(٨) تهذيب الأحكام: ج٦ ص٢٩٩ ب٩٢ ح٤٤.

الكفيل حتى يحضر المكفول، أو الشيء الذي عليه، فعن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أتي أمير المؤمنين (عليه السلام) برجل قد تكفل بنفس رجل فحبسه، وقال: اطلب صاحبك».

١١: وهكذا يحبس المختلس والطرار والنباش، فعن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) أتي برجل اختلس درة من أُذن جارية، فقال: «هذه الدغارة المعلنة، فضربه وحبسه»[١].

وعن الصادق (عليه الصلاة والسلام) إنه قال: «لا يقطع الطرار وهو الذي يقطع النفقة من كم الرجل أو ثوبه، ولا المختلس، ولا الذي يختطف الشيء، ولكن يضربان ضرباً شديداً ويحبسان»[٢].

وفي رواية أخرى عن الصادق (عليه الصلاة والسلام): «لا تقطع يد النباش إلاّ أن يؤخذ وقد نبش مراراً، ويعاقب في كل مرة عقوبة موجعة وينكل به ويحبس»[٣].

١٢: وكذلك يسجن شاهد الزور، فقد روي عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام): «إن علياً (عليه السلام) كان إذا أخذ شاهد زور فإن كان غريباً بعث به إلى حيه، وإن كان سوقياً بعث به إلى سوقه، فطيف به ثم يحبسه أياماً ثم يخلى سبيله»[٤].

١٣: وهكذا أمين السوق إذا خان، فعن دعائم الإسلام، عن علي (عليه السلام) إنه استدرك على ابن هرمة خيانة وكان على سوق الأهواز، فكتب إلى رفاعة: «إذا قرأت كتابي فنح ابن هرمة عن السوق وأوقفه للناس واسجنه وناد عليه» الحديث[٥].

١٤: كما يسجن أن يلقن المجرم بما يضر المسلمين، فعن الدعائم، عن علي (عليه الصلاة والسلام) إنه قال: «فإن صح عندك أن أحداً لقنه ما يضر به مسلماً فاضربه بالدرة فاحبسه حتى يتوب»[٦].

١٥: ويسجن القاتل عمداً إذا لم يقتص منه، فعن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): عشرة قتلوا رجلاً، قال: «إن شاء أولياؤه قتلوهم جميعاً وغرموا تسع ديات،

---

(١) الكافي: ج٧ ص٢٢٦ ح٧.

(٢) مستدرك الوسائل: ج١٨ ص١٣٢ ب١٣ ح٢٢٢٨٨.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١٨ ص١٣٦ ب١٨ ذيل ح٢٢٣٠٨.

(٤) تهذيب الأحكام: ج٦ ص٢٨٠ ب٩١ ح١٧٥.

(٥) دعائم الإسلام: ج٢ ص٥٣٢ ح١٨٩٢، ومستدرك الوسائل: ج١٧ ص٣٧٩ ب١٢ ح٢١٦٣٣.

(٦) دعائم الإسلام: ج٢ ص٥٣٢ ح١٨٩٢.

وإن شاؤوا تخيروا رجلاً فقتلوه وأدى التسعة الباقون إلى أهل المقتول الأخير عشر الدية كل رجل منهم» قال: «ثم الولي بعد يلي أدبهم وحبسهم»[1].

١٦: كما يحبس الأسارى في الجملة، ففي إرشاد المفيد في قصة أسارى بني النجار[2].

١٧: وهكذا يحبس من وثب على امرأة فحلق رأسها، ففي خبر عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك ما على رجل وثب على امرأة فحلق رأسها، قال: «يضرب ضرباً وجيعاً ويحبس في سجن المسلمين حتى يستبرأ شعرها»[3] الحديث.

١٨: وتحبس المرأة المرتبطة بالإنسان إذا كانت تزني، لفهم الملاك من صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «جاء رجل إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: إن أمي لا تدفع يد لامس، فقال (صلى الله عليه وآله) فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزوجل»[4].

١٩: وكذلك يسجن السكارى المتباعجون بالسكاكين، فعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «كان قوم يشربون فيسكرون فيباعجون بسكاكين كانت معهم، فرفعوا إلى أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) فسجنهم»[5] الحديث.

٢٠: وكذلك من عذب عبده حتى مات، فعن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) رفع إليه رجل عذب عبده حتى مات، فضربه مائة نكالاً وحبسه سنة وأغرمه قيمة العبد، فتصدق بها عنه»[6].

٢١: ويحبس المرتد، فعن عبد الله بن سنان، عن أبيه، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إن عبد الله بن سبأ كان يدعي النبوة وكان يزعم أن أمير المؤمنين (عليه السلام) هو الله، تعالى عن ذلك، فبلغ أمير المؤمنين (عليه السلام) فدعاه

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

فسأله فأقر وقال: نعم أنت هو، وقد كان ألقى في روعي أنك أنت الله وأنا نبي، فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): ويلك قد سخر منك الشيطان فارجع عن هذا ثكلتك أمك وتب، فأبى فحبسه» الحديث.

٢٢: وفي فقه الرضا (علىه السلام): الحبس للقواد، حيث قال (عليه السلام): «وإن قامت بينة على قواد جلد خمساً وسبعين، ونفي عن المصر الذي هو فيه، وروي أن النفي هو الحبس سنة، أو يتوب»[١].

٢٣: والمولى إذا أبى أن يطلق بعد المدة و لم يفئ، فإنه يحبسه الإمام، فقد روى حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «في المولى إذا أبى أن يطلق قال كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يجعل له حظيرة من قصب ويجعله فيها»[٢] الحديث.

٢٤: وأخيراً من عليه حق من حقوق الناس أو حقوق الله سبحانه وتعالى وهو قادر على أدائه و لم يؤده، فانه يحبس لاستيفائه، ويشمل ذلك ما تقدم وغيره، ففي بعض الروايات عن علي (عليه السلام): «إنه كان يحبس في النفقة وفي الدين وفي القصاص وفي الحدود وفي جميع الحقوق، وكان يقيد الدعار بقيود لها أقفال ويكل بهم من يحلها لهم في أوقات الصلاة من أحد الجانبين»[٣]، والدعار على وزن كفار بالضم جمع داعر هم أهل الفساد، وربما يطلق بالنسبة إلى الزاني والزانية.

وحيث إنا نكن في صدد الاستنباط بل في صدد الإلماع لم نذكر خصوصيات وأحكام وفروع هذه الموارد، مع أن بعض الأحاديث ضعيفة السند مما يحتاج الأمر إلى الفحص والبحث وغير ذلك.

((السجن المؤبد))

ثم هناك أشخاص يخلدون في السجن إلى الموت، إلاّ أن يرى الحاكم الشرعي الصلاح في العفو عنهم، ونذكرهم أيضاً تباعاً حسب النصوص الواردة في المقام، مثل:

١: المحارب المحكوم بالنفي، ففي مسند زيد،

---

(١)

(٢)

(٣)

عن أبيه، عن جده، عن علي، (عليهم السلام) قال: «إذا قطع الطريق اللصوص وأشهروا السلاح و لم يأخذوا مالاً و لم يقتلوا مسلماً ثم أخذوا حبسوا حتى يموتوا، وذلك نفيهم من الأرض»[1].

٢: والمنجم المصر على بقائه في التنجيم بدون أن يكون ذلك من التنجيم الحلال، لأنا ذكرنا في باب التنجيم أن قسماً منه كفر، وقسماً منه معصية، وقسماً منه حلال، وأحياناً يكون مستحباً، ففي رواية: «إن علياً (عليه الصلاة والسلام) أتاه مسافر بن عفيف الأزدي، فقال: يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة، إلى أن قال (عليه السلام): لئن بلغني أنك تنظر في النجوم لأخلدنك في الحبس ما دام لي سلطان، فوالله ما كان محمد منجماً ولا كاهناً»[2].

٣: ومخلص القاتل من أيدي الأولياء، فقد روى الفقيه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً فرفع إلى الوالي فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليه قوم فخلصوا القاتل من أيدي الأولياء، قال: «أرى أن يحبس الذين خلصوا القاتل من أيدي الأولياء أبداً حتى يأتوا بالقاتل»، قيل: فإن مات القاتل وهم في السجن، قال: «إن مات فعليهم الدية يؤدونها جميعاً إلى أولياء المقتول»[3].

٤ ـــ ٦: وكذلك يخلد في السجن الذي يمثل، والمرأة المرتدة، والسارق بعد قطع اليد والرجل على تفصيل مذكور في كتب الفقه، فقد روي عن حماد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا يخلد في السجن إلاّ ثلاثة، الذي يمثل، والمرأة ترتد عن الإسلام، والسارق بعد قطع اليد والرجل».

٧: ومن زنا بمحارمه فضرب ليقتل فلم يقتل، فعن علي بن الحسين (عليهما الصلاة والسلام)، في الرجل يقع على أخته قال: «يضرب ضربة بالسيف بلغت منه ما بلغت، فإن عاش خلد في السجن حتى يموت»[4].

٨: ومن أمر رجلاً حراً بقتل رجل، فعن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام)، في رجل أمر رجلاً بقتل رجل فقتله،

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

فقال: «يقتل به الذي قتله ويحبس الآمر بقتله في الحبس حتى يموت»[1].

٩: وكذلك العبد القاتل بأمر سيده، فعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، فقال أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): «وهل عبد الرجل إلاّ كسوطه أو كسيفه يقتل السيد ويستودع العبد السجن»[2].

وفي رواية أخرى: «إنه يستودع العبد في السجن حتى يموت»[3].

١٠: وكذلك يخلد في السجن من أمسك رجلاً ليقتله غيره، فعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قضى علي (عليه السلام) في رجلين أمسك أحدهما وقتل الآخر، قال: «يقتل القاتل ويحبس الآخر حتى يموت غماً كما حبسه حتى مات غماً»[4].

وقد رأيت أن كل المذكورين في هذه الروايات إنما يسجنون لارتكابهم جناية عقلية، والعقلاء لا يأبون من سجنهم، بل المتهم أيضاً يسجن لا لارتكابه جناية وإنما للاحتياط، وذلك أيضاً ما يراه العقلاء، والقوانين الحاضرة أيضاً تسجن كل هؤلاء باستثناء المرأة المرتدة، فالسجن لها سياسي[5] لا جنائي، وذلك لفلسفة ذكرناها في بعض كتبنا الإسلامية.

((المحاكم وإجراء الحقوق))

الخامس: من ضمان إجراء الحقوق إجبار المحكمة بإعطاء من منع الحق أو أخر الحق بالوفاء بشرطه في إعطاء مال قرره الطرفان، مثلاً باع داره وصار الشرط ضمن البيع أن أي طرف تأخر في تسليم ما لديه كان لكل يوم عليه للطرف الآخر دينار، وكذلك إذا لم يعط النفقة لزوجته كان عليه النفقة ضعفاً، وهكذا فإذا أخر طرف التسليم أو الزوج إعطاء النفقة أجبرهم الحاكم على الوفاء بالشرط، وإذا لم يستعد للوفاء كان المشروط له ذلك المال يتمكن من التقاص.

((تحميل الخسائر))

السادس: لو سبب التأخير في الحق خسارة على صاحب الحق،

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥) ليس المراد السجن السياسي المصطلح الذي هو عبارة عن سجن من يخالف الحكومة، فإنه لا سجن سياسي في الإسلام.

كان من ضمان الإجراء تحميل الخسارة على من أخر الحق أو فوته، مثلاً قرر التاجر مع السائق أن يوصل البضاعة إلى كربلاء أيام عرفة حيث تروج البضاعة من جهة الزيارة، وقرر صاحب الأغنام مع الراعي إيصال أغنامه إلى منى يوم العيد ولم يفيا بالعهد مما سبب خسارة البضاعة أو الأغنام مائة دينار، فإن دليل «لا ضرر» يشمل المقام، فعلى السائق والراعي تدارك الضرر.

وكذلك إذا اشترى منه قدراً من الثلج ليسلمه إليه في أيام الصيف، فلم يسلمه إلى أن جاء الخريف، فإن البائع مسؤول لتسليم أصل النقد ولتسليم الخسارة أي الربح الذي فوته بسبب عدم التسليم، لأن المشتري يطلب منه طناً من الثلج في أيام الصيف وقيمتها كذا، إلى غيرها من الأمثلة.

((الغرامات المالية وأدلتها))

ثم هل من ضمانات الإجراء الغرامة المالية، كأن يقول الحاكم من خالف قوانين المرور فعليه كذا من الدنانير، لا يبعد ذلك، ويستدل له:

أولاً: بالملاك بعد وجود أصل الغرامة في جملة من المخالفات الشرعية، بضميمة فهم العرف عدم الخصوصية، ككفارة وطي الحائض، والمظاهر والمؤلي، وكفارات الحج، ومهر المكرهة على الزنا، وما ورد من أن من قتل قتيلاً فله سلبه، وكفارة حنث النذر والعهد واليمين، وكفارات القتل.

وهذه أحياناً تعطى لنفس الطرف كالمهر، وأحياناً للفقراء كإطعام ستين مسكيناً أو عشرة أو كسوتهم أو ما أشبه ذلك، وأحياناً لفائدة إنسان كعتق العبد، وأحياناً لبيت المال، كما هو الظاهر من الكتاب الذي ذكر في (نهج البلاغة) إلى المنذر بن الجارود العبدي حيث كتب إليه (عليه السلام): «أما بعد فإن صلاح أبيك غرني»[1] إلى آخره، فأقبل الرجل إلى الإمام فعزله وأغرمه ثلاثين ألفاً، كما في تاريخ اليعقوبي.

وهناك رواية أخرى تأتي تدل

---

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٧١.

على أن الغرامة تعطى لبيت المال.

وثانياً: بقانون الأهم والمهم، فإنه إذا كان في قطر كالعراق يخالف السواق المرور في كل يوم ما لا يقل من عشرة آلاف مرة، فهل يمكن سجن عشرة آلاف إنسان في كل يوم أو تعزيزهم، وكم يحتاج هذان الأمران من أمور السجن ومن ضياع العيال ومن أفراد التعزير، وهل تتحمل كل ذلك الدولة الإسلامية، أما إذا بدل إلى الغرامة المالية كان ذلك أقرب إلى قدرة الدولة وأبعد من الإثارة وأحفظ للسمعة، حتى لا يظهر الإسلام بالمظهر البشع الجلاد، وقد رفع الرسول (صلى الله عليه وآله) وعلي (عليه السلام) يدهما عن جملة من الأحكام لهذا قانون، فالسلب لذلك والإيجاب أي التغريم لعدم الفوضى والضرر بذهاب الأنفس وتلف الأموال إلى غير ذلك مما ينتجه عدم خوف السواق من مخالفة المرور.

وهذا الكلام يأتي في سائر المخالفات غير مخالفة المرور أيضاً.

وثالثاً: ما ورد من تغريم النبي (صلى الله عليه وآله) شخصاً مرتين، فقد روى السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قضى النبي (صلى الله عليه وآله) فيمن سرق الثمار في كمه فما أكل منه فلا شيء عليه وما حمل فيعزر ويغرم قيمته مرتين»[١].

أقول: عدم البأس بما أكل لأنه من حق المارة، ويؤيده ما رواه العامة عن النبي (صلى الله عليه وآله) حيث قال: من أكل بفمه و لم يتخذ خبنة فليس عليه شيء، ومن وجد قد احتمل ففيه ثمنه مرتين وضرب نكال.

والخبن بالضم: معطف الإزار وطرف الثوب، أي لم يتخذ شيئاً منه في طرف أزاره أو ثوبه.

ورواية أخرى للعامة، عنه (صلى الله عليه وآله)

---

(١)

أيضاً في مثل ذلك قال: «من أصاب بغيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك فعليه غرامة مثليه والعقوبة».

والمراد بثمن المجن ربع دينار، كما في بعض التواريخ وغيرها، والجرين موضع تجفيف التمر.

ورابعاً: ما ورد من تغريم من عذب عبده، وما ورد من عتق العبد وهو نوع من التغريم أيضاً للسيد الذي نكل بعبده، ففي خبر مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) رفع إليه رجل عذب عبده حتى مات، فضربه مائة نكالاً وحبسه سنة وأغرمه قيمة العبد فتصدق بها عنه»[1].

وفي رواية أخرى عن الصادق (عليه السلام): «في رجل قتل مملوكه أنه يضرب ضرباً وجيعاً وتؤخذ منه قيمته لبيت المال»[2].

وفي رواية يونس عنهم (عليهم السلام)، قال: سأل عن رجل قتل مملوكه، قال: «إن كان غير معروف بالقتل ضرب ضرباً شديداً، وأخذ منه العبد ويدفع إلى بيت مال المسلمين»[3].

وعن أبي بصير، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) فيمن نكل بمملوكه أنه حر لا سبيل عليه سائبة يذهب فيتولى إلى من أحب، فإذا ضمن حدثه فهو يرثه»[4].

وعن الصدوق: «روي في امرأة قطعت يدي وليدتها أنها حرة لا سبيل لمولاتها عليها»[5]. وذلك بضميمة فهم الملاك.

وخامساً: الأولوية من النفس، فإن مقتضى سلطنة الناس على أموالهم وأنفسهم أن النيل من المال أهون من النيل من النفس، لأن المال تابع للنفس لا العكس، ومن الواضح أهمية النفس على المال فإذا جاز

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

للحاكم النيل من النفس بالسياط جاز النيل من المال بالتغريم بطريق أولى.

وسادساً: الروايات المقررة دية على الجراحات والضرب ونحوها، فإنها نوع من التغريم، بضميمة الملاك.

وسابعاً: إن العقلاء إذا كانوا يغرمون في المخالفات كما جرت بذلك سيرتهم من قبل الإسلام إلى اليوم، فما بدله الإسلام بشيء آخر يقال بذلك الشيء، وما لم يبدله يقال ببقائه من باب الإمضاء، بضميمة قوله (عليه السلام): «إني قد جعلته عليكم حاكماً»[1]، حيث إن الموضوع يؤخذ من العرف، فما يفعله الحكام الزمنيون يفعله الحاكم الشرعي بشرط أن لا يكون الإسلام نص على خلافه.

لا يقال: نص الإسلام على الخلاف في (الناس مسلطون) بضميمة (قاعدة التعزير).

لأنه يقال: قد عرفت المحذور في الجلد، فيكون دليل الحكومة حاكماً على دليل السلطة.

وثامناً: إنه لو توقف اجتثاث جذور المنكرات أو التقليل منها على ذلك شمله أدلة النهي عن المنكر، والتوقف على ذلك إنما يكون بعد وجود المحذور في جلد ألوف الناس كل يوم.

وتاسعاً: ما ورد من تغيير شكل المحرم بكسره كالصليب وآنية الذهب والفضة والتمثال وآلة اللهو، فإنه تغريم للصورة التي لها أثمان كما لا يخفى.

وعاشراً: إنه لو وكلت الأمة الفقية أو نواب المجلس أو ما أشبه في إدارة شؤونهم، وكان من إدارة الشؤون تصريحاً أو ارتكازاً التغريم فقد

---

(١)

تنازلت الأمة عن تسلطها على أموالها بقدر الصلاح.

هذا ولكن المسألة بعد بحاجة إلى مزيد من التتبع والتأمل، خصوصاً وجملة من المذكورات غير صالحة الاستناد أو مناقش فيها.

السابع: من ضمانات الإجراء: الحدود والقصاص والديات، على التفصيل الذي ذكرناه في كتبها في الفقه.

((**لا للتعذيب**))

تتمة ليس من ضمانات الإجراء التعذيب إطلاقاً، وإن كان متداولاً قبل الإسلام، وفي غير المسلمين إلى اليوم حتى أن الدول التي تسمى بالديمقراطية تمارس أبشع أنواع التعذيب.

أولاً: من ناحية صنعهم الأسلحة الكيمياوية والجرثومية وتصديرهم أدوات التعذيب إلى البلاد المتخلفة، إلى غير ذلك.

وثانياً: بواسطة عملائهم في البلاد المتخلفة التي منها كافة الدول الإسلامية في العصر الحاضر، أما العالم الشيوعي فحدث عن أساليب تعذيبها ولا حرج منذ بزوغ حكومتهم إلى اليوم، وما التعذيبات التي مارسوها في أفغانستان وغيرها مما ذكرنا جملة منها في كتاب (الممارسة) إلاّ قطرة في بحر تعذيباهم الكثيرة والبشعة.

وعلى أي حال، فالتعذيب في الإسلام محرم، والإقرار تحت طاولة التعذيب باطل.

ففي الوسائل، عن أبي البختري، عن أبي عبد الله (عليه السلام): إن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «من أقر عند تجليد أو تخويف أو حبس أو تهديد فلا حد عليه»[١].

وعن إسحاق بن عمار، عن جعفر بن محمد، عن أبيه (عليهما السلام)، إن علياً (عليه السلام) كان يقول: «لا قطع على أحد يخوف من ضرب ولا قيد ولا سجن ولا تعنيف، وإن لم يعترف سقط عنه لمكان التخويف»[٢]، والمراد إنه إن لم يعترف بإرادته

(١)

(٢)

واختياره بدون إكراه ولا إجبار فاعترافه الإكراهي لا يوجب الحد، والحد ساقط عنه.

وعن سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب فجاء بها بعينها هل يجب عليه القطع، قال: «نعم، ولكن لو اعترف ولم يجئ بالسرقة لم تقطع يده لأنه اعترف على عذاب»[1].

وفي الجعفريات، بسنده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده (عليهم السلام)، إنه سئل عن الرجل يقر على نفسه بقتل أو حد، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «لا يجوز على رجل قود ولا حد بإقرار بتخويف ولا حبس ولا بضرب ولا بقيد»[2].

عن دعائم الإسلام، عن علي (عليه السلام): «من أقر بحد على تخويف أو حبس أو ضرب لم يجب ذلك عليه ولا يحد»[3].

وعنه (عليه الصلاة والسلام) أيضاً، إنه أتي برجل اتهم بسرقة أظنه خاف عليه أن يكون إذا سأله تهيب لسؤاله، فأقر بما لم يفعل، فقال له علي (عليه الصلاة والسلام): أسرقت قل لا إن شئت، فقال: لا، ولم تكن عليه بينة فخلى سبيله»[4].

وفي مسند زيد بن علي، قال حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي (عليهم السلام) قال: «لما كان في ولاية عمر أتي بامرأة حامل فسألها عمر فاعترفت بالفجور، فأمر بها عمر أن ترجم، فلقيها علي بن أبي طالب (عليهما السلام) فقال: ما بال هذه، قالوا: أمر بها عمر أن ترجم، فردها علي (عليه السلام) فقال: أمرت بها أن ترجم، فقال: نعم اعترفت عندي بالفجور، فقال علي (عليه السلام): هذا سلطانك عليها فما سلطانك على ما في بطنها، قال: ما علمت أنها حبلى، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): إن لم تعلم تستبرئ رحمها، ثم قال (عليه السلام): فلعلك انتهرتها أو أخفتها، قال: قد كان ذلك، فقال: أو ما سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: لا حد على معترف بعد بلاء، إنه من قيدت وحبست أو

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

تهددت فلا إقرار له، قال: فخلى عمر سبيلها، ثم قال: عجزت النساء أن تلد مثل علي بن أبي طالب لولا علي لهلك عمر»[1].

وبذلك يظهر كذب ما نسبه الطبري وابن هشام في حديث مجعول إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) من أنه أمر بتعذيب يهودي فعذبه الزبير بقدح زند في صدره، فإن هذا الحديث مع أنه لا سند له يعتمد عليه وأن مثل هذا الحديث منبوذ بنفسه، لأن القصة مربوطة باليهود ومن المعلوم أنهم لم يألوا يكذبون على رسول الله (صلى الله عليه وآله) والمسلمين للحط من شأنهم وجلب العطف إلى أنفسهم، وبذلك سميت أمثال هذه الأحاديث بالإسرائيليات، وأنه لم يعهد من سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) مثل ذلك أبداً، يكذبه الأحاديث السابقة، بل ويكذبه أيضاً ما رواه البحار، عن العلل، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إن أول ما استحل الأمراء العذاب لكذبة كذبها أنس بن مالك على رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه سمر يد رجل إلى الحائط، ومن ثم استحل الأمراء العذاب»[2].

وقد كان خلفاء أمية وعباس وعثمان يعذبون الناس بأقسام من العذاب، كما نذكر جملة منها في تتمة هذا الفصل.

أولاً: للانتقام من أعدائهم وشفاء حقدهم.

وثانياً: لأجل تحصيل القدرة بأخذ أموال الناس وإرهابهم وحفظ سلطتهم.

ولعل السر في جعل هذين الحديثين أيضاً ونسبتهما إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) هم أولئك الخلفاء تبريراً لأعمالهم، فإن جعل الحديث كان عندهم لمقاصدهم السياسية أسهل من شرب الماء.

((شبهات وأجوبة))

وقد استدل بعض المنحرفين لوجود التعذيب في الإسلام بوجود القربان في الأديان، وبوجود العذاب في الآخرة، وبالحدود والقصاص في الإسلام.

---

(١)

(٢)

((**القربنة**))

والجواب: إنه لم يكن القربان البشري في الأديان الإلهية إطلاقاً، نعم كانت في الوثنية، وقد أراد إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) أبو الأنبياء نسخ هذه العادة المشينة، وكان النسخ بأمر إلهي في صورة قصصية توجب إقناع الإنسان بأن الله سبحانه بدل قربنة الإنسان إلى قربنة الحيوان، أما قربنة الحيوان فهي لأجل الطعام، كما قال سبحانه: ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر﴾[1]، وفي آية أخرى: ﴿وأطعموا البائس الفقير﴾[2]، وقد كانت القربنة في الحج والأضحية لأجل ذلك.

فعن سيف التمار، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): إن سعيد بن عبد الملك قدم حاجاً فلقي أبي فقال: إني سقت هدياً فكيف أصنع، فقال له أبي: أطعم أهلك ثلثاً وأطعم القانع والمعتر ثلثاً وأطعم المساكين ثلثاً، فقلت: المساكين هم السؤال، فقال: نعم، وقال: القانع الذي يقنع بما يلقى إليه من البضعة فما فوقها، والمعتر ينبغي له أكثر من ذلك هو أغنى من القانع يعتريك فلا يسألك»[3].

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة في هذا الباب، ابتداءً من رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى سائر الأئمة الطاهرين (عليهم الصلاة والسلام).

أما ما يشاهد في هذه الأيام من عدم الإطعام في منى فللتخلف السعودي المرتبط بالبلاد الغربية، وهو تخلف متعمد مربوط بالكافرين بإظهار بلاد السلام بلاداً متخلفة في كل شيء، والتي منها هذا المنسك، ولذا وردت في الروايات أكل الحاج وإطعامه، ومن الواضح أن العملية أثبت في النفس من الأمر والنهي، وفي قصة إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) إظهار:

أولاً: لإطاعة الأولاد للآباء إطاعة مطلقة، وبذلك تتقوى الصلة

---

(١)

(٢)

(٣)

العائلية مما أراد ماركس ومن أشبهه إذابتها كما في البيان الشيوعي وغيره.

وثانياً: إطاعة الإنسان لله سبحانه إطاعة مطلقة حتى تستقيم حياة الإنسان، فإن القوانين الحكومية لا تكفي لإيجاد وعي في نفس الإنسان مما أراد ماركس ومن أشبه أيضاً إزالتها.

وثالثاً: ما تقدم من إرادة نسخ العادة الوثنية بصورة عملية تكون أثبت في النفس.

((نزول العذاب الإلهي))

وقد أشكل بعض المنحرفين على عذاب الاستيصال الوارد في القرآن الحكيم نقلاً عن جملة من الأنبياء السابقين و لم يكن ذلك إلاّ تطبيقاً لقانون الأهم والمهم العقلائية، كما هي العادة في الحروب بل في العمليات الجراحية أيضاً، إن الطبيب الرؤوف إذا أراد عملية السرطان المهلك لا بد وأن يقطع معه أشياء من اللحم الصالح، ويريق معه شيئاً من الدماء النظيفة، ويخدر كل جسم المريض قبلاً، والتخدير بنفسه غير صحيح وإنما يصح لأنه تقديم للأهم على المهم.

وهكذا كانت حال الحروب من القديم إلى اليوم، فإذا تسلط جماعة من الظالمين ـــ ويستمر التاريخ بين ظالم ومظلوم ـــ ألم يكن من الأفضل عند كافة العقلاء استئصال الظالم، ولو استأصل بسببه بعض من لا ظلم لهم، بل هم أيضاً ضحايا الظلم، وذلك لإنقاد الباقين من الظلم، حتى لا يستمر التاريخ الظالم.

هذا على فرض أن عذاب الاستئصال شمل غير الظالم أيضاً، بينما الظاهر أنه لم يشمل إلاّ الظالمين، ففي زمن نوح (عليه السلام) لم يكن البشر إلاّ في قطعة خاصة من المعمورة، وهم الذين أغرقوا، وقد أشار نوح (عليه السلام) إلى ذلك حيث قال: ﴿ولا يلدوا إلاّ فاجراً كفاراً﴾[1]، فهم كافرون بالله وفي نفس الوقت فجار يفسدون في الأرض، ومن الواضح أن الفساد كان أيضاً شأن النساء، فهن كن أيضاً على مسلك رجالهن وكن يساحقن، كما في

---

(١) سورة نوح: ٢٧.

قصة لوط (عليه الصلاة والسلام) و لم يكن لهم أطفال كما وردت في الروايات أنها عقمت أرحام النساء قبل العذاب بمدة، فكان من العدل إهلاك الجناة حتى يظهر الجيل الطاهر في المستقبل ويعيد الحياة إلى مجراها الصحيح.

((العقاب في الآخرة))

أما العقاب في الآخرة فلا شك أنه موجود، لأن الصادق أخبر بوقوعه، فلابد وأن يكون كما قاله ابن سينا، لكن لا إشكال في انه بقدر الجريمة، قال سبحانه: ﴿جزاءاً وفاقاً﴾[1]، وقال: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلاّ مثلها﴾[2].

أما أنه كيف يكون الجزاء بالمثل، فذلك خارج عن فهم الإنسان في الدنيا، ولذا ورد أن الإنسان يرى هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[3]، وذلك واضح من جهة أن الآخرة لها حالات غير حالات الدنيا إطلاقاً، فكما أن الطفل الذي يدرس بالابتدائية لا يفهم دروس الجامعة إطلاقاً، كذلك الإنسان في الدنيا حاله حال الطفل بالنسبة إلى الآخرة.

ولذا لا يفهم من النصوص القرآنية وغيرها إلاّ أصل اللذة في النعيم، والإيلام في الجحيم، أما الخصوصيات فموكولة فهمها إلى هناك، فهو مثل أن يقال للطفل إن لذة الجنس كطعم السكر، أو إن ألم سقوط المكانة الاجتماعية كوخز الإبرة، وحيث رأى الماركسيون على عادة اليهود أن الأخلاق في الأمم تنافي قصدهم في السيطرة على العالم، ضربوا الأخلاق حتى لا يكون أخلاق إطلاقاً، وتمسكوا باللاءات الخمس (لا دين) و(لا أخلاق) و(لا عائلة) و(لا دولة) و(لا ملكية فردية)، والكل ينصب في نفس المنحى حتى (لا دولة) وذلك لضعضعة أركان الدولة حتى يسيطروا هم على الناس، كما

---

(١)

(٢)

(٣)

وجدناهم في العصر الحاضر في العراق وفي أفغان وفي غيرهما من بعض بلاد إفريقيا حيث عملوا بهذه اللاءات مقدمة لسيطرتهم، ويحدثنا تاريخهم عن فعلهم ذلك في البلاد التي استعمروها من البلاد الإسلامية، الإيرانية وغيرها، وهؤلاء هم الذين وصموا الإسلام بما ذكرناه من التعذيب.

ولذا نرى أحدهم ينعى على علي أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) قوله: (عجبت ممن يتكبر وقد خرج من مخرج البول مرتين) قائلاً إنه غير صحيح، لأنه إشعار بحقارة الإنسان.

والجواب: نعم إنه يشعر الإنسان بحقارته الواقعية حتى لا يتكبر ولا يظلم، فهل هذا أفضل أو أن يشعر الإنسان بنخوته وكبريائه ويقول لا أخلاق، وهو خلاف الواقع في نفس الوقت حتى يظلم ويظلم ويظلم، فيستحوذ على البنات على حساب العوائل، وعلى الأموال على حساب العامل والفلاح والكسبة وغيرهم، وعلى العقائد على حساب المبادئ السليمة.

والطريف في الأمر أن الشيوعيين أتباع ماركس يكفر بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً، ويغتصب بعضهم نساء بعض، ويعذب بعضهم بعضاً، وينهب بعضهم بعضاً، وكل طائفة تدعي الأخلاقية الماركسية، وأن الطائفة الثانية مارقة عن النهج الماركسي، وذلك تناقض قولهم (لا أخلاق)، وكلما ادعى أحدهم ماركسية أكثر يكون ظلمه وعسفه وإراقته للدماء وفساده في الأرض أكثر، كما شاهدنا ذلك في تاريخ لينين وستالين وخروشوف وماو ومن أشبههم.

وبالعكس نجد عند الإلهيين حتى الظالمين منهم أنهم كلما كان بعدهم عن الإسلام أكثر يكون لهوهم وقضايا جنسهم وشذوذهم وظلمهم للناس أكثر، كيزيد ومروان وهارون والمتوكل والمعتضد.

((الحدود والعقوبات الإسلامية))

أما الحدود في الإسلام فهي أرحم وأرحم من المسيحية الغربية من القديم إلى اليوم، والماركسية

الشرقية منذ ظهورها إلى اليوم، باستثناء المسيح (عليه الصلاة والسلام) والمؤمنون الحقيقيون به. والتاريخ الغابر والحاضر أكبر شاهد على ذلك مما لا داعي إلى إطالة الكلام فيه.

هذا بالإضافة إلى أن الحدود للتخويف أقرب منه إلى التطبيق، ولذا زوج علي (عليه الصلاة والسلام) المرأة المومسة، وعفا عن السارق واللاطي حيث وجد سبيلاً إلى ذلك.

وقد ألمعنا في كتاب (الممارسة) أن إجراء الحد على السارق يحتاج إلى خمسة وأربعين شرطاً، وإجراء الحد على الزاني ونحوه يشابه ذلك إن لم يكن أصعب منه.

ولذا وردت الروايات المتواترة في كتب العامة والخاصة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في النهي عن المثلة، والمراد بالمثلة تعذيب الحي وتشويهه، وكذلك بالنسبة إلى الميت، وقصة حمزة ونزول آية ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾[1] مشهورة، وقد روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن الراوي قال: (ما قام فينا رسول الله (صلى الله عليه وآله) خطيباً إلاّ أمرنا بالصدقة، ونهانا عن المثلة)[2].

وفي رواية أخرى: «نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن النهبة والمثلة»[3]، والنهبة بضم النون بمعنى أخذ أموال الناس من دون محور شرعي.

وفي رواية أخرى: «نهانا رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن المثلة»[4].

ورووا أيضاً عنه (صلى الله عليه وآله) بأنه مر هشام بن حكيم على أناس من الأنباط بالشام قد أقيموا في الشمس، فقال: ما شأنهم، قالوا: حبسوا في الجزية، فقال هشام: أشهد لقد سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»، ودخل على حاكم فلسطين فحدثه بالحديث فأمر بهم فخلوا[5].

وفي جملة من الروايات: «لا تغلوا ولا تمثلوا»[6].

وفي بعضها: «لا تغدروا ولا تمثلوا»[7].

وفي التاريخ: إن

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

الرسول (صلى الله عليه وآله) قال بالنسبة إلى (هبّار): «لا يعذب بالنار إلاّ الله»[١]، وقد كان هبار من سفلة قريش وقد طارد ابنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) زينب حين هاجرت من مكة لتلتحق بوالدها وضرب هودجها فسقطت من بعيرها وكانت حاملاً فأجهضت وسبب نفس ذلك موتها بعد مدة، فأهدر رسول الله (صلى الله عليه وآله) دمه ولو كان متعلقاً بأستار الكعبة، ثم نسخ أمره وعفا عنه[٢].

وفي رواية اليعقوبي: تأكيد النهي عن التعذيب لأي سبب كان.

وفي (نهج البلاغة) النهي عن المثلة[٣].

وفي جملة من الروايات: إنه (صلى الله عليه وآله) قال: «ألا أخبركم بشرار الناس، ثم قال: من أكل وحده، ومنع رفده، وجلد عبده»[٤].

وفي رواية أخرجه بعض العامة أنه جاء رجل إلى النبي (صلى الله عليه وآله) صارخاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): ما لك، قال: سيدي رآني أقبل جارية له فجب مذاكيري، فقال النبي (صلى الله عليه وآله): علي بالرجل، فطلب فلم يقدر عليه، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) للعبد اذهب فأنت حر. والمذاكير هي الأعضاء التناسلية.

وفي رواية أخرى لهم، قال: كنا نبيع البر في دار سويد بن مقرن فخرجت جارية وقالت لرجل منا كلمة، فلطمها، فغضب سويد وقال: لطمت وجهها لقد رأيتني سابع سبعة من إخواني مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما لنا إلا خادمة واحدة فلطمها أحدنا فأمرنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأعتقناها.

و(خادم) يطلق على الرجل والمرأة، فالخادم كانت امرأة في هذا الحديث.

وفي حديث: «من لطم مملوكه فكفارته أن يعتقه»[٥].

وفي حديث: «من ضرب عبده في غير حد حتى يسيل دمه فكفارته عتقه»[٦].

وفي حديث سعيد بن جبير: خرجت مع ابن عمر في طريق المدينة فإذا غلمة يرمون

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

دجاجة، فقال ابن عمر: من فعل هذا، فتفرقوا، فقال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعن من مثل[1].

وفي حديث آخر: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى عن قتل الصبر فو الذي نفسي بيده لو كانت دجاجة ما صبرتها[2].

والمراد بقتل الصبر هو القتل البطيء بوسائل التعذيب ونحوه.

وفي رواية: إن النبي (صلى الله عليه وآله) نهى أن تصبر البهائم[3].

وفي رواية: نهى (صلى الله عليه وآله) عن المجثمة، أي المصبورة[4].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة التي يجدها من شاء في كتب العامة والخاصة، خصوصاً في كتابي (الجهاد) و(الصيد والذباحة).

((حكام ظلمة))

وننهي هذا الفصل ببيان بعض التعذيبات التي كان يرتكبها من سموا أنفسهم بالخلفاء والأمراء الذين قفزوا على المسلمين بقوة السلاح والنار بدون أية مشروعية وانتخابات حرة، مما لم يسبب عدم انتشار الإسلام وعدم تقدمه فحسب، بل سبب تقلصه مما نرى آثاره جلياً في الحال الحاضر، حيث إن الضعف الذي أصاب الإسلام من جراء أولئك الخلفاء وأمرائهم انتهى إلى الحالة المؤلمة التي نشاهدها عند المسلمين من الانحطاط والتأخر والتفرق وغلبة الأعداء عليهم، كالأعمال خلاف الصحية التي يمارسها الشباب عند شبابهم اعتماداً على قوى بنيتهم فترى آثارها في حال شيخوختهم من الضعف والوهن والمرض وغيرها.

فقد كان القتل والسجن ومصادرة الأموال واغتصاب النساء والتعذيب للاعتراف أو للجباية أو للعقوبة من أسهل الأمور عند هؤلاء الحكام، فمعاوية وواليه زياد بن أبيه ويزيد وواليه ابن زياد كان عندهم القتل الكيفي والتعذيب مثل شرب الماء، فكانوا يقتلون الناس على الظنة والتهمة، وقتل البريء لإخافة المذنب.

وقد منع ابن زياد التجول في البصرة ليلاً، فجيء إليه

---

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

بفلاح خرج ليلاً للبحث عن بقرته الضائعة، ولم يكن سمع بقرار منع التجول في الليل، فقتله بعد تصديقه أنه لم يكن يعرف ذلك الحكم، ولكن قال: لأن لا يتجرأ الناس بمخالفة الأمر.

وكذلك فعل ابن زياد في الكوفة عندما سير الناس إلى قتال الحسين (عليه الصلاة والسلام) فجاء إنسان من الخارج ولم يكن سمع بذلك، فجيء إلى ابن زياد به فأمر بقتله، قال: إني أعلم أنك صادق في عدم علمك بأمري وأنك غريب لكني أقتلك لأن لا يتجرأ غيرك.

كما أن قتل النساء وهو غير مألوف في الإسلام، كان يمارسها هؤلاء، فإن وكيل زياد على البصرة وهو سمرة بن جندب صاحب (قصة الشجرة) أعدم ثمانية آلاف من أهلها، تطبيقاً لمبدأ القتل على التهمة.

وقد أمر زياد بقطع لسان رشيد الهجري وصلبه، لأنه تكلم بما لا يرضيه.

والحجاج الذي حكم الكوفة عن الأمويين كان نسخة أخرى عن زياد ابن زياد، وقد أنشأ سجن (الديماس) المشهور وكان بلا سقف، وقدر عدد من كان فيه عند وفاته بعشرات الآلاف من الرجال والنساء، وكان التعذيب يطبق على الأسرى والمعتقلين حسب كيف الحجاج، كما أن القتل الكيفي كان شائعاً في مجلسه كل يوم تقريباً، فيأمر بالنطع فيفرش ويقطع رأس الضحية بالسيف، كما أنه كان الحجاج يصلب بعد القتل الأشخاص الذين لهم وزن خاص في حركة المعارضة أو ما أشبه ذلك. وكان من ضحايا هذا الإجراء ميثم التمار مع جماعة آخرين من أصحاب أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام).

كما أن هشام بن عبد الملك في الشام وولاته على الأقاليم كانوا يقتلون أيضاً الناس الأبرياء بغير جرم، بل بمجرد أنهم كانوا يخالفون نظر الخليفة أو واليه، وكذلك كانوا يقطعون أيدي الناس وأرجلهم، وقد قتل ذيلان بن مسلم الدمشقي بتهمة القول بالقدر،

كما أنه بنفس التهمة قتل خالد القسري عامله على العراق الجعدة بن درهم، وكان خالد القسري قبل ذلك والياً على الحجاز وأصدر عند ذلك تحذيراً لمن يتكلم حول الخليفة أن يصلبه في الحرم، أي في داخل المكان المقدس لدى المسلمين كافة. ومن الواضح أن الشريعة الإسلامية حرمت حتى قتل الصيد أو أذاه في هذا المكان.

وطبق شقيقه أسد حاكم خراسان طريقة قطع الأيدي والأرجل والصلب على أتباع الحارث بن سريج.

وفي أيام هشام كان أيضاً بعض الناس يحرقون حرقاً وهم أحياء، كالمغيرة بن سعيد العجلي الذي ظهر خارج الكوفة في أيام ولاية خالد القسري.

كما أن أبا مسلم الخراساني الذي مهد الدولة للعباسيين وكان من عملائهم قتل حسب رواية الطبري في المشرق ستمائة ألف، بين رجل وامرأة وغلام، وقد كان وصيته إلى عماله: أن اجعلوا أصواتكم السيف، وسجنكم القبر.

كما أن أحدهم كتب إلى عامله أن يقتل أي غلام بلغ خمسة أشبار إذا شك في ولائه.

وقد قتل المنصور بعض العلويين بدفنهم أحياءً، كما أنه قد تطور القتل لدى هؤلاء بالتقطيع في أوصال الضحية، فبعد أن كانت الأيدي والأرجل تقطع تقطع دفعة واحدة صارت تقطع إلى عدة أوصال ويضم إليها أجزاء أخرى من الجسم، وقد أبلغها هارون العباسي إلى أربع عشرة قطعة مع تطوير في الوسيلة تضمنت استعمال مدية غير حادة بدلاً من السيف.

وكانوا يضربون الناس ويحلقون الشعور لأجل أخذ الأموال منهم، فقد أصبح التعذيب قاعدة متبعة في الجباية لدى هؤلاء.

وقد خطب أبو حمزة الخارجي قائلاً مشيراً إلى الخليفة الأموي: إنه لبس بردتين قد حيكتا له وقومتا على أهلها بألف دينار قد أخذت تلك الدنانير من غير حلها وصرفت في غير وجهها، بعد أن

ضربت فيها الأبشار وحلقت فيها الأشعار، والأبشار جمع بشرة.

ولما رأى الفضيل بن عياض المحدث المشهور لدى العامة أناساً يعذبون في الخراج في عهد هارون استنكره بالاستناد إلى حديث نبوي في النهي عن التعذيب، وتذكر الرواية أن هارون لما بلغه ذلك أمر برفع العذاب عن الناس، والمراد بالناس الذين كانوا يعطون الأموال لا مطلق الناس، إذ تعذيب مطلق الناس بقي إلى آخر عهد العباسيين.

وقد كان الإمام موسى بن جعفر (عليه الصلاة والسلام) معذباً في سجن هارون، وأخيراً قتله بالسم في قصة مشهورة.

وقد كانوا يقيمون الهارب عن الجيش في حالة مرثية في مكان عام للتشهير به.

وكان مصعب بن الزبير في العراق أضاف إلى ذلك نزع العمامة وحلق الرأس واللحية.

وفي ولاية بشر بن مروان شقيق ابن عبد الملك للعراق فرض التعذيب الجسدي، فكان الهارب يرفع عن القاع ويسمر في يديه مسماران في حائط ويترك لشأنه، فربما بقي معلقاً حتى يموت، وربما خرق المسمار كفه فسقط وسلم من الموت، كما أنهم كانوا يسملون العيون، وقد طال ذلك جملة من الخلفاء حيث إنهم كانوا يأخذون الخليفة ويسملون عينيه ويتركونه في الشارع، وقد قال أحد الشعراء في خوفه من التعذيب بالمسمار هذين البيتين:

لولا مخافة بشر أو عقوبته   وأن ينوط في كفي مسمار

إذاً لعطلت ثغري ثم زرتكم   إن المحب لمن يهواه زوار

بشر: هو الوالي من قبل هؤلاء.

كما أنهم كانوا يحملون الرأس من بلد إلى بلد تمثيلاً بالميت، وإرهاباً لأهالي لبلاد، ويقال: إن أول رأس حمل في الإسلام هو رأس عمرو بن

الحمق، أحد أتباع الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) وقد قتله زياد بن أبيه وحمل رأسه إلى معاوية مع غيره من رؤوس أصحاب علي (عليه الصلاة والسلام) الذين قتلهم صبراً.

ومن الحوادث المشهورة المفجعة في هذا الباب حمل عمر بن سعد وأتباعه رؤوس الحسين (عليه الصلاة والسلام) وأهل بيته وأصحابه بعد قتلهم إلى الكوفة، ومن الكوفة إلى الشام إلى يزيد، وقد أهان ابن زياد رأس الحسين (عليه الصلاة والسلام) بضربه بالقضيب، وكذلك فعل نفس ذلك يزيد متمثلاً:

ليت أشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل

لأهلوا واستهلوا فرحاً ثم قالوا يا يزيد لا تشل

قد قتلنا القرم من ساداتهم وعدلناه ببدر فاعتدل

وقطع رأس زيد (عليه السلام) وصلب جسده ثم إنزاله عن المصلبة بعد سنوات وحرق جسده مشهور.

وقد بقي هذه العادة السيئة في أيام العباسيين أيضاً، وقصة حمل رأس شهداء فخ إلى الخليفة العباسي، ورأس الأمين من بغداد إلى المأمون في خراسان، ونصب الرأس على باب القصر، وأمر الناس بلعنه والبصاق في وجهه، في التواريخ مذكورة، ومن يفعل مثل ذلك بأخيه ماذا يفعل بسائر الناس.

وقد جعل أحدهم حديقة في قصره لزرع الرؤوس المقطعة، كما أن أحدهم جعل خزانة في بيته للاحتفاظ بالرؤوس المقطوعة والأيدي والأرجل، وكانوا يضربون الناس باليد صفعاً على القفا والوجنتين، كما كانوا يضربون بالهراوة على الكتفين والظهر والأرادف، أما المقرعة فقد كانت للرؤوس، ومن الواضح أنه كان أشد إيلاماً من اليد والهراوة.

أما الضرب بالسوط للناس جلداً بدون أي وجه

شرعي فقد كان سائداً وعملاً يومياً لكل الخلفاء وأمرائهم، وينفذ في المضروب واقفاً أو مبطوحاً، وقد يقمطر ويضرب وهو ما اختاره وإلى المدينة في جلد مالك بن أنس مؤسس المذهب المالكي، وكان قد أفتى بعدم شرعية البيعة للمنصور لأنها أخذت بالإكراه، فأمر الوالي بتأديبه، وتم ذلك برفعه من يديه ورجليه بعد أن قلبوه على وجهه وأخذوا بجلده على الظهر.

وكذلك جلد أبو حنيفة مؤسس المذهب الحنفي.

كما جلد جملة من أولاد الإمام الحسن (عليه الصلاة والسلام) وأحفاده في قضايا مشهورة.

وإذا كانوا يفعلون مثل هذا بسادات المسلمين وعلمائهم وفقهائهم، من غير فرق بين أن يكون مذهبه شيعياً أو سنياً، فما بالك بسائر الناس الذين لا وزن لهم.

وفي رواية لابن أثير إن قائداً من الخوارج يدعى محمد بن عبادة أسر في أيام المعتضد بالله، فسلخ جلده كما تسلخ الشاة.

كما نقل أيضاً حادثاً آخر كان ضحيته أحمد بن عبد الملك بن عياش، وكان السلاجقة قد حاصروا القلعة التي كانت فيها الضحية بقيادة السلطان محمد بن ملك شاه ثم افتتحوها وأسروا صاحبها ابن عياش. يقول ابن الأثير: فسلخ جلده حتى مات، ثم حشيت جلده تبناً.

ومن الواضح أنه كان غرضهم من حشو الجلد بالتبن عرضه على الناس بعد ذلك للتشهير والتخويف وبيان أنه قد تخلصوا من هذا العدو، بزعم السلطان الذي يعد كل عدو له عدواً للأمة.

ومن الواضح أن السلخ من أبشع أنواع التعذيب، وقد استعمل الأمويون الحرق بالنار والإنسان في حال الحياة.

كما أن العباسيين أيضاً قد اقتفوا أثرهم، فقد قتلوا الكاتب المشهور عبد الله بن المقفع حرقاً بالنار، بأن قطعوه قطعة قطعة وهو حي، وكانوا يلقون كل قطعة في تنور مسجر بالنار، وطوره العباسيون في وقت لاحق

إلى شوي الضحايا فوق نار هادئة، وهو ما فعله المعتمد بحق محمد بن الحسن المعروف بشميلة، وكان المعتمد قد أعطاه الأمان ثم لم يف بوعده، فأمر بنار فأوقدت ثم شده على خشبة من خشب الخيم وأدير على النار كما يدار الشواء حتى تقطع جلده وشوى لحمه، وبعد ذلك ضربوا عنقه.

كما أنهم كانوا يجمعون أحياناً بين أصناف من التعذيب، فالمعتضد عذب ابن أبي الفوارس بأنواع من العذاب، فقلعت أضراسه أولاً، ثم خلعت إحدى يديه بشدها إلى بكرة متحركة وعلقت بالأخرى جندلة وترك على حاله تلك من نصف النهار إلى المغرب، ثم قطعت يداه ورجلاه في الصباح، وقطع رأسه وصلب في الجانب الشرقي من بغداد، وحملت جثته بعد أيام إلى محلة تدعى الياسرية، كانت تعلق فيها جثث المخالفين للدولة.

كما أن الحسين بن زكرويه جئ به مع جماعة من أصحابه إلى بغداد بقصد تعذيبهم وقتلهم، فبنيت دكة في مكان عال ونودي على الناس لحضور حفلة القتل، وبدؤوا يقتادون الأسرى واحداً واحداً، فكان الرجل يؤخذ ويبطح فتقطع يمنى يديه ويعلق بها ليراها الناس ثم ترمى، ثم تقطع رجله اليسرى ويعلق بها لنفس الغرض وترمى، ثم يسرى يديه ويمنى رجليه ثم يقطع رأسه ويرمي به مع جثته إلى أسفل تلك الدكة.

وقدم الحسين بن زكرويه فضرب مائة سوط وقطعت يداه ورجلاه وكوي ،بالنار فأخذ خشب فأضرمت فيه نار ووضع في خواصره وبطنه، ثم ضربوا عنقه ورفع رأسه على خشبة.

وابتكر الزيات وزير الواثق تنوراً كان في داخله مسامير حادة، وفي وسطه خشبة معترضة يجلس عليها المعذب، وقد عذب فيه نفس ابن الزيات بعد عزله في زمن المتوكل، وقد وصف المؤرخون تعذيبه بأنه حبس أولاً ثم منع من النوم، فوكل به سجان نخسه بمسلة كلما

أراد أن يغفو ثم ترك بعد ذلك حتى نام وانتبه، ثم أعيد إلى المساهرة ونقل بعدها إلى التنور حيث مكث زماناً كلما أراد أن يغفو سقط على مسمار فانتبه فكان يضطر إلى البقاء فوق الخشبة المعترضة مقاوما للنوم حيث إن هذا التنور فكره صانعه الذي وقع فيه بأن يكون المعذب يجد أمامه أحد خيارين إما النوم على المسامير أو السهر طيلة إقامته في التنور، لكن الإنسان لا يتمكن أن يقاوم السهر فيقع على تلك المسامير فتخرج أعضاؤه، وأخيراً مات هناك في أبشع حالة.

وإبراهيم الإمام زعيم الدعوة العباسية قتل على يد مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين بهذه الكيفية، حيث وضع رأسه في جراب مليء بالنورة وشد عليه بإحكام وقد ترك على هذه الحالة إلى أن مات مختنقاً.

وكان من أقسام تعذيبهم النفخ في البطن بسبب المنفاخ.

وذكروا في أحوال عبد الملك بن مروان أنه خطب ابنة التابعي سعيد بن المسيب، وكانت مشهورة بجمالها لأبنه الوليد، فرفض سعيد لورعه ومعارضته لسياسة الأمويين، فأمر عبد الملك بتأديبه فضرب مائة سوط في يوم بارد، وألبس جبة صوف، ثم صبت عليه جرة ماء بارد.

وقد ارتكب عمر بن عبد العزيز إجراءاً مماثلاً بحق خبيب بن عبد الله بن الزبير حين كان والياً على المدينة، وكان خالد القسري والياً من قبل هشام بن عبد الملك، ثم غضب عليه فأمر بقتله، فوضع عود غليظ على قدميه وقام عليها عدد من الجلادين فكسرت قدماه، ثم وضع العود على ساقيه فكسرتا بنفس الطريقة، ثم نقل إلى فخذيه ومنهما إلى حقويه، وانتهى العود إلى صدره فكسر.

وكان بعضهم يقرض لحوم الضحايا بالمقاريض قطعة قطعة حتى يموت.

ذكروا في أحوال المعتضد أنه كان شديد الرغبة في أن يمثل بمن يقتله، وذكروا من وسائل قتله بالتعذيب والتمثيل أنه

إذا غضب على القائد النبيل أو الذي يختصه من غلمانه أمر أن تحفر له حفيرة ثم يدلى رأسه فيها ويطرح التراب عليه ويبقى نصفه الأسفل ظاهراً فوق التراب، ثم يداس التراب بالأرجل حتى تخرج روحه من دبره بعد أن قد سدت كل المنافذ التي يمكن أن تخرج بواسطتها روحه.

وكان أيضاً يقتل بكيفية أخرى، وهو يأخذ الرجل فيكتف ويؤخذ القطن فيحشى في أذنيه وخيشومه وفمه ثم توضع منافخ في دبره حتى ينتفخ ويتضخم جسده ثم يسد الدبر بشيء من القطن وبعدها يفصد من العرقين فوق حاجبيه حتى تخرج الروح من ذلك الموضع وهو يلاقي أشد آلام العذاب.

وأمر هشام بإحضار رجل كان يسمى بعمارة الكلبي فقلعوا أظفار يديه وأضراسه، وكان يقول بعد ذلك وهو يندب نفسه حيث ما كان يلاقي الآلام الشديدة من جراء ذلك العذاب، هذا الشعر:

عذبوني بعذاب قلعوا جوهر رأسي

ثم زادوني عذاباً نزعوا مني طساسي

بالمدى حزز لحمي وبأطراف المواسي

و(الطساس) الأظافر في لغة اليمن.

وقد أمر الحجاج بتعذيب الفيروز بن حصين، فعري من ملابسه ولفوه بقصب مشقوق ثم أخذوا يجرون القصب فوق جسده قصبة قصبة، وبعد ذلك لزيادة إيلامه كانوا يذرون الملح ويصبون الخل على الجروح التي تسببها القصب، وبعد ذلك قطعوا رأسه.

وكان من جملة تعذيبهم أيضاً اغتصاب النساء وقتلهن كما فعلوا بنساء أهل المدينة في زمان يزيد، وكما فعل العباسيون بنساء الأمويين بعد التغلب عليهم.

كما أن من أقسام تعذيبهم كان حلق الرأس واللحى

ثم تركيب المعذّب على حمار والطواف به في المدينة ومعه أشخاص ينادون بجريمته، كما أن عبيد الله بن زياد أركب يزيد بن مفرغ الحميري على دابة، وأمر بسقيه مادة مسهلة، فكان راكباً على ذلك الدابة بالقسر مشدوداً رجلاه ويسلح على نفسه أثناء الطواف زيادة في التنكيل به.

وهارون والمهدي العباسي أبوه كانا أخصائيين في قتل الناس والتمثيل بهم وتعذيبهم، فقد بنوا أعمدة في بغداد وحوالي بغداد وكانوا يجعلون فيها السادة العلويين، كما أن هارون قتل في ليلة واحدة ستين علوياً ورمى بجثثهم في البئر.

والمهدي قتل بيده صالح بن عبد القدوس الشاعر المشهور، فشطره نصفين بضربة على هامته، وعلق جثته بنصفيها في إحدى ساحات بغداد، وقد كان شاخ وأدركه العمى.

كما أعدم بشار بن برد جلداً وقد نيف على السبعين.

وحين أراد هارون قتل بشير بن الليث استدعى جزاراً وأمر أن لا يشحذ مديته، ثم أحضروا الضحية فأخذ الجزار يقطع أوصاله بمديته الكليلة حتى فصله أربع عشرة قطعة.

وكان المأمون أيضاً من بني العباس الذين كانوا يتهمون بالدماء، وقصة قتله لأخيه الأمين وللإمام الرضا (عليه الصلاة والسلام) ولرئيس وزرائه ولغيرهم مشهورة.

كما أنهم إمعاناً في القسوة كانوا أحياناً يهدون الرؤوس إلى النساء، فقد حبس معاوية بن أبي سفيان آمنة بنت الشريد زوجة عمرو بن الحمق الخزاعي في السجن بالشام وألقى رأس زوجها في حجرها بعد قتله.

ويقول المسعودي إنه مات في حبس الحجاج خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة، منهن ستة عشر ألف امرأة مجردة، وكان يحبس النساء والرجال في موضع واحد.

وحبس يوسف بن عمرو الثقفي خالد بن عبد الله مع بناته ونسائه وجواريه في سجن واحد ثم أمر بتعذيبهم.

وفي سجون يزيد بن معاوية كانوا يضربون السجين

وأحياناً تشتري عينه أو ما أشبه، كما فعلوا بالمختار بن أبي عبيدة الذي حبسه عبيد الله بن زياد.

وكان محمد بن هشام والي هشام بن عبد الملك يسجن ويقيد ويضرب ضرباً مبرحاً حتى يموت السجين.

والحجاج كان يحبس الرجال والنساء في موضع واحد ولم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس في الصيف ولا من المطر والبرد في الشتاء.

وكان له غير ذلك من العذاب، وركب يوماً يريد الجمعة فسمع ضجة، فقال: ما هذا، فقيل له: المحبوسون يضجون ويشكون مما هم فيه من البلاء، فالتفت إلى ناحيتهم وقال (اخسئوا فيها ولا تكلمون)، وكان سجنه حائطاً محوطاً لا سقف له فإذا أوى المسجونون إلى الجدران يستظلون بها من حر الشمس رمتهم الحرس بالحجارة، وكان يطعمهم خبز الشعير مخلوطاً بالملح والرماد، وكان لا يلبث الرجل في سجنه يسيراً حتى يتغير وجهه، حتى أن غلاماً حبس فيه فجاءت إليه أمه بعد أيام تتعرف خبره، فلما تقدم إليها أنكرته وقالت: ليس هذا إبني هذا بعض الزنج، فقال: لا والله يا أماه أنت فلانة بنت فلانة وأبي فلان، فلما عرفته شهقت شهقة كانت فيها نفسها.

وكانوا أحياناً يعذبون بقلع عيني السجين وصب الرصاص في مكانها إيغالاً في التعذيب.

وكانت السجون في كثير من الأحيان غاية في الوساخة والسوء، فمن السجون الخاصة الحجر المظلمة التي سجن فيها أبو الحسن بن أبي طاهر مع أبيه، ومنها ما هو شبيه بالقبر مملوء بالبق والأفاعي والحشرات، كالمكان الذي سجن فيه إبراهيم الموصلي من قبل المهدي العباسي، ومنها الطوامير التي لا يعرف فيها الليل من النهار كالمكان الذي حبس فيه الإمام موسى بن جعفر (عليهما السلام) عند السندي بن شاهك من قبل هارون العباسي، وكالتي سجن فيها جماعة من أولاد الإمام الحسن (عليه

الصلاة والسلام) وكلما مات منهم تركوه حتى تتعفن جثته، ثم أمروا بهدم السقف عليهم جميعاً.

وأحياناً كان العباسيون يسجنون في الكنيف، كما سجن سليمان بن وهب من قبل إسحاق بن إبراهيم وأغلق عليه خمسة أبواب حتى لا يعرف الليل من النهار، وكما سجن محسن بن أبي الحسن الفرات في كنيف داخل الحجرة ودلي رأسه في البئر بعد أن قيد، وألبس جبة صوف غمست بالنفط.

ويظهر من كتاب أبي يوسف إلى هارون العباسي أن هذا الأسلوب الذي نهاه عنه كان متبعاً عندهم، فقد قال له: (وأغنهم عن الخروج في السلاسل يتصدق عليهم الناس، فإن هذا عظيم أن يكون قوم مسلمين قد أذنبوا أو أخطئوا أو قضى الله عليهم ما هم فيه، فحبسوا يخرجون في السلاسل يتصدق الناس عليهم، وما أظن أهل الشرك يفعلون هذا بأسارى المسلمين الذين في أيديهم، فكيف ينبغي أن يفعل هذا بأهل الإسلام، وإنما صاروا إلى الخروج في السلاسل يتصدقون لما هم فيه من جهد الجوع، فربما أصابوا ما يأكلون وربما لم يصيبوا).

وقد أخذ إسحاق بن إبراهيم بن وهب فقيد بقيد ثقيل، وألبسه جبة صوف وأقام كذلك نحو عشرين يوماً لا يفتح عليه الباب إلاّ مرة واحدة في كل يوم وليلة يدفع له فيها خبز شعير وماء حار.

وحبس يعقوب بن داود من قبل المهدي العباسي في بئر وكان يدلى إليه في كل يوم برغيف من الخبز وكوز ماء.

وقيد جعفر البرمكي قبل قتله بقيد ثقيل ثم قتل بعد ذلك.

وقيد محمد بن عبد الملك بقيد ثقيل ولم يأكل طول حبسه إلاّ رغيفاً واحداً، وكان يعطى كل يوم العنبة والعنبين إلى أن قتلوه في التنور الحديدي ذي المسامير كما تقدم.

وحبسه إيتاخ ووضع في عنقه ثمانين رطلاً من الحديد، وخصص له في كل يوم رغيفاً من الخبز وكوز من الماء.

وحبس بختشوع

الطبيب بالمطبق، وضرب مائة وخمسين مقرعة، وأثقل بالحديد.

وحبس محمد بن القاسم العلوي في سجن بستان موسى وأكب على وجهه في أسفل بيت منه فأصابه من الجهد لضيقه وظلمته ورطوبته ما كاد يتلفه.

ولما سجن المعتز العباسي بعد خلعه دفع إلى من يعذبه ومنع من الطعام والشراب ثلاثة أيام، فطلب حسوة من ماء البئر فمنع منها، ثم جصصوا سرداباً بالجص السخين وأدخلوه به وأغلقوه عليه فأصبح ميتاً.

إلى غير ذلك من القصص الكثيرة المشابهة التي إذا أراد شخص ذكرها احتاجت إلى عدة مجلدات.

((الشرع ورفع العقوبات أو تخفيفها))

وفي آخر هذا الفصل نذكر أن الدين يرفع العقوبة أو يخففها، لشرائط زمانية أو مكانية أو شخصية، مزيداً في احترام الإنسان، نعم أحياناً يشدد أيضاً مثلاً ذنب العالم أشد من ذنب الجاهل، وقتل أشهر الحرم أشد من القتل في غيرها، وهتك حرمة الحرم بالصيد مثلاً أشد من قتل المحرم الصيد في غيره.

ولذا عفا موسى (عليه السلام) عن قتل السامري لأنه كان كريماً، وأكرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) بنت حاتم لمكانة أبيها، وقال (صلى الله عليه وآله): «أكرموا عزيز قوم ذل»[1]، كما أن الرسول (صلى الله عليه وآله) لم يقتل من الثلاثة الذين استحقوا القتل أحدهم لصفات حسنة كانت فيه كما هو مذكور في التاريخ.

وبعد ما نقض المشركون معاهدة الحديبية رأى الرسول (صلى الله عليه وآله) أن يفتح مكة لكن بأقل قدر من إراقة الدماء، وقال: اللهم خذ العيون والأخبار عن قريش حتى نبغتها في بلادها، ولما أجمع رسول الله (صلى الله عليه وآله) المسير إلى مكة كتب حاطب بن أبي بلتعة كتاباً إلى قريش يخبرهم بالذي أجمع عليه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثم أعطاه امرأة وجعل لها

---

(١)

جعلاً على أن تبلغه قريشاً وجعلته في رأسها ثم فتلت عليه قرونها وخرجت به، وأتى رسول الله (صلى الله عليه وآله) الخبر من السماء، فبعث علي بن أبي طالب (عليه السلام) والزبير بن العوام، فقال: أدركا المرأة، فخرجا حتى أدركاها فاستنزلاها فالتمسا في رحلها فلم يجدا شيئاً، فقال لها علي بن أبي طالب: إني أحلف بالله ما كذب رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا كذبنا، ولتخرجن الكتاب أو لنكشفنك، فلما رأت الجد منه قالت: أعرض، فأعرض فحلت قرون رأسها فاستخرجت الكتاب فدفعته إليه، فأتى به رسول الله (صلى الله عليه وآله) فدعا رسول الله (صلى الله عليه وآله) حاطباً فقال: يا حاطب ما حملك على هذا، فقال: يا رسول الله أما والله إني لمؤمن بالله ورسوله، ما غيرت ولا بدلت، ولكني كنت امرءاً ليس لي في القوم من أصل ولا عشيرة، وكان لي بين أظهرهم ولد وأهل فصانعتهم عليه، قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله دعني أضرب عنقه فإن الرجل قد نافق، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): وما لك يا عمر، لعل الله قد اطلع إلى أصحاب بدر، فأنزل الله تعالى في حاطب: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة﴾[1]، كذا رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، والطبرسي في مجمع البيان، وابن هشام في سيرته، وغيرهم من المفسرين وأهل التواريخ.

وحيث قد عرفت ضمانات الإجراء بالنسبة إلى الحقوق.

((مع الشك في الحق))

يبقى الكلام في أن تلكم الضمانات على تقدير العلم بالموضوع، ولو شك في الحق فإن كان استصحاب بالوجود أو العدم فهو، وإلاّ فالأصل عدم الحق، مثلاً إذا شك في ضمان المتلف بقيمته المستقبلية مستقبلاً قريباً، فإنه إذا

(١)

أتلف الإنسان زرعاً صرف عليه صاحبه مائة فإذا بقي إلى ثلاثة أشهر كان الحاصل ألفاً، فهل يضمن المائة لأنه ما أتلفه، أو الألف لأنه تضرر بهذا المقدار لفوات وقت الزرع، فيبقى هو وعائلته مجبورين في الاقتراض لكل السنة التي كان مصرفهم فيها ألفاً فرضاً.

وقصة موسى بن جعفر (عليهما السلام) مع ذلك العمري، لا يكون دليلاً على أحد الجانبين، بل كان هو أمراً أخلاقياً كما هو واضح.

وكذلك إذا أتلف فروخه التي تكون بعد أشهر دجاجات كباراً، أو خرفانه التي تكون بعد أشهر نعاجاً، أو أسماكه الصغار، أو فسائله التي تعطي الثمار بعد سنة مثلاً، إلى غير ذلك.

فالضمان بدليل «لا ضرر» بضميمة دليل (من أتلف) وعدمه لأنه لم يتضرر حالاً، إنما أتلف مقدار المائة في المثال.

أما المستقبل البعيد فلا يسمى ضرراً عرفاً، ولذا فليس الحق ذلك، كما لو أتلف حيوانه التي يعطي النتاج بعد سنوات، فلا يحسب العرف الشاة الواحدة مائة شاة باعتبار أنها ببقائها وبقاء أولادها تكون بذلك العدد بعد خمسين سنة.

ورواية مرتين المتقدمة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) محتمل الدلالة، مع أن المجلسي (رحمه الله) قال: إنها بظاهرها لم يعمل بها أحد.

وكما إذا أتلف مائة دينار في أول الشهر فيما كان يريد اشتراء سيارة بها، وبعد أسبوع مثلاً تنزلت قيمة السيارة إلى خمسين، أو ارتفعت إلى مائتين، بسبب صلح وقع بين المتحاربين الجارين، فتنزلت القيم، أو حرب وقعت بينهما فارتفعت، فهل اللازم إعطاء ما أتلف بدون زيادة أو نقيصة، أو اللازم ملاحظتهما في الإعطاء، فيعطى تارة خمسين، وتارة مائتين.

وكذلك إذا كان التنزل والتضخم بسبب اختلاف الزمان، كالصيف والشتاء، حيث غصب مدفأته مثلاً شتاءً وردها صيفاً، أو غصب ثلجه صيفاً وردها خريفاً.

وهكذا بالنسبة إلى اختلاف المكان مثلاً سرق

منه في بغداد وسلمه في طهران حيث التنزل.

وكما إذا أكرهه مكره بالزنا بامرأة، فهل المكره يتحمل المهر أو الفاعل، أو الجأهما إلى الزنا، وكما تقدم في أنه هل للمفعول حق على الفاعل إكراهاً أو لا، وهل للمرأة التي عوشرت معاشرة الأزواج بدون عقد لها جبراً شيء على المعاشر التي استباح جسمها أم لا، وخصوصاً إذا كان الرجل لا يقدر على الدخول لجب أو عنن أو ما أشبه.

وكما إذا فوت على إنسان زوجته بالرضاع الموجب لتحريمها عليه، لأنه من (نكاح أب المرتضع في أولاد صاحب اللبن) مثلاً، أو بتحريضها على الارتداد، أو بقتلها مثلاً حيث لا تفي ديتها بمهرها، مثلاً ما يحصل الزوج من الدية مائة وخمسة وعشرين الربع، بينما مهرها الذي فوته عليها مائتان مثلاً.

أو بإلقائها في سجن الأبد للظالم حيث يضطر إلى الزواج من جديد لفقده الوصول إلى زوجته في السجن.

وكما إذا أراد بناء حائط داره أو حفظ كلبه أو وضع الحائط على البئر مما إذا لم يفعل سبب قتل إنسان أو جرحه، فسجنه الظالم قبل ذلك بما لم يقدر على ما أراد وانهدم الحائط على إنسان أو عقره الكلب أو وقع الأعمى في البئر، فهل الضمان على الظالم أو المالك.

وكما إذا أراد إنسان أن يشتري داراً بألف فاقترضه المقترض إلى ستة أشهر حيث يبقى المقرض بدون دار، لكن بشرط إعطائه بقدر قيمة الدار عند الدفع، فصارت قيمتها ألفين، أو اشترط المقترض حيث خاف المقرض من اللصوص إعطاءه قيمة الدار بعد ذلك، فصارت القيمة خمسمائة بعد ما كانت ألفاً، فهل يصح مثل ذلك أم لا.

وكما إذا لم يعلم بالإعسار حتى تصح لها الشكاية إلى الدولة بجبره على إعطاء دينه، أو لا تصح، وذلك كما إذا فتح جماعة مصرفاً يستدين منه ألوف الناس، وكل يوم يأتي إنسان يدعي إعساره، فأمر أولئك الجماعة دائر

بين أن لا يفتحوا المصرف ويحرموا الألوف وخصوصاً المضطرين من الدين، وبين أن لا يشتكوا فتؤكل أموالهم، وبين أن يحققوا هم عن المعسر والموسر الحقيقيين حتى يشتكوا على الموسر دون المعسر وذلك غير ممكن لهم، وبين أن يشتكوا على الكل إذا تخلفوا وذلك ما لا يجوز بالنسبة إلى المعسر، فهل الأهم فتح البنك مع وجود هذا الاشكال، أو عدم فتحه وترك المضطرين في اضطرارهم.

وكما إذا سببت الدولة ضرر الناس بالتترل أو التضخم، فهل تضمن بعد وضوح عدم ضمان التاجر، كما إذا كانت السلعة في السوق بألف فألقى التاجر في السوق البضاعة مما سبب التترل، فتضرر أولئك الكسبة بذلك، مما لم يكن من الأجواء الإكراهية التي ذكرنا في الكتب الاقتصادية عدم جوازه.

أما في الدولة فحيث إنها يلزم عليها رعاية المصالح، فهل لها ذلك، أو أن الدولة كانت تعرف وقوع حرب قريب أو صلح كذلك مما يؤثر على التجار في تحطم قيم بضائعهم، فلم تخبرهم بذلك حتى وقع الأمر وتحطمت القيم، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

ولا يخفي أن في هذه الأمثلة الأصول العملية واضحة، وإنما الكلام في الأدلة الاجتهادية، وقد كان القصد مجرد المثال لا أنها من المعضلات التي لا يمكن حلها بالأدلة الاجتهادية أيضاً.

وربما يتعدى الأمر إلى نوع آخر من الحقوق، مثلاً لو قطعت يده أو رجله في حرب تحت راية الرسول أو الإمام (عليهما السلام) فهل من حقها عدم الغسل لأنه شهيد، أو الغسل لأن الشهيد لا يشمله، أو يفرق بين استشهاد صاحبه بعد ذلك كما في يد جعفر والعباس (عليهما السلام) فلا غسل، لا ما إذا بقي نفس المقطوع منه حياً بعد ذلك.

ومثله في الكلام إذا أمر من يراد حده أو قصاصه بالغسل فاغتسل فقطعت يده قبل قتله بعد أن اغتسل، ثم هرب مثلاً بما لم يقتل أو قتل.

بعد ذلك.

وفي مثال الأرض لو كانت زوجة الكافر أخته من الرضاعة ثم أسلما فهل يبقيان زوجين أو ينفسخ نكاحهما.

الأول: لقاعدة الجب.

والثاني: لإطلاق الأدلة.

ومثله ما إذا أسلم الزوج وبقيت الزوجة كافرة، فهل يشمله قاعدة الإلزام، أو لا يشمله، كما ذكرنا مثله بالنسبة إلى الأخت المجوسية لأخ مسلم حيث لا يشمل الزواج قاعدة الإلزام قطعاً.

ومن هذا القبيل ولد الزنا في الكافر الذي يرى إباحة ذلك أو لم ير إباحته لو أسلم، فهل حكمه عدم قبول شهادته وعدم تقليده وعدم إمامته وعدم جعله قاضياً على القاعدة العامة، أو يكون كغيره من باب قاعدة الجب.

إلى غير ذلك من الأمثلة المشكلة في الجملة في باب الحقوق بالنسبة إلى الأموال والأعراض والأنفس، بل والأمور الدينية أيضاً كما في الأمثلة الأخيرة.

((حق إقامة الدعوى))

(مسألة): إقامة الدعوى من حق كل طرف من المدعي والمنكر أو من المتنازعين، فقد يطلب الدعوى المدعي كما هو الغالب، وقد يطلبها المنكر تخلصاً من مشكلة الدعوى، مثلاً زيد يدعي على عمرو أن الدار التي سكنها له، فعمرو يطلب من الحاكم النظر في دعواه ليتخلص من ادعاء زيد عليه مما أشكل الأمر عليه اجتماعياً أو غير اجتماعي.

أما المتنازعان، فكما إذا ادعى كل واحد منهما تولية دار موقوفة بيد الحاكم، فإنه وإن كان الطريق الطبيعي في الحقوق أن يتنازل من ليس له الحق لمن له الحق، لكن ذلك في جملة من الأحيان غير عملي، من جهة أن أحد الطرفين مبطل، والمبطل يريد الاستحواذ على حق الناس، فيدعي هو أو طرفه المظلوم أو ثالث يريد منع المنكر، فإن الثالث أيضاً يتمكن من ذلك كما لعله سيأتي الكلام فيه.

أو من جهة التباس الحق، فكل يزعم أن الحق له اشتباهاً في الموضوع أو في الحكم، أو لاختلاف في الدين أو المذهب أو التقليد.

أو من جهة عدم علمهما بما هو الحق لا أن الحق مزعوم أنه له أو لغيره.

أو من جهة إرادة التفكك مثلاً، وكل راضخ للحق لكن لا يعلم ماذا حقه بدون تنازع، كالشريكين يريدان التفكك، أو الورثة يريدون تقسيم الإرث أو ما أشبه ذلك.

والحاكم منصوب لأجل القيام بهذا الدور، ويستمد صلاحيته من القانون منهجاً، ومن إسناد القوة له متكئاً، إذ فصل المنازعات وما أشبه بحاجة إلى المنهج في أنه كيف يفصل النزاع، وأن أي شيء لهذا الطرف وأي شيء لذاك الطرف، كما أنه محتاج إلى قدرة التنفيذ غالباً، فربما يكون قدرة التنفيذ السلاح كما عند الحكومات، وربما تكون خوف الله سبحانه كما في المتدينين، وربما يكون إنصاف أطراف النزاع حيث يريدون وضع الحق في نصابه بلا خوف من جهة السلاح وحتى بلا

خوف من الله سبحانه وتعالى، لأنهم فرضاً لا يعتقدون به.

ثم المنهج ربما يكون ديناً، أو قانوناً موضوعاً بسبب العقلاء أو بسبب مجلس الأمة، أو غير ذلك.

ومن الواضح أن النظام الاجتماعي والعقلائي يقتضي أن لا يكون كل إنسان قاضي نفسه وطرفه، إذ بذلك لا تحل المشكلة، بل غالباً تزداد المشكلة، حيث يتوسل القوي منهما إلى قدرة السلاح أو العشيرة أو المال أو ما أشبه ذلك لجلب النفع إلى نفسه ودفع الضرر عنها، وذلك الفوضى بعينه، فلابد وأن يكون المرجع المحكمة، والمرجوع إليه الحاكم.

((**الشخص الواحد وطرفا النزاع**))

ولا يحتاج الأمر إلى تعدد طرفي النزاع، بل يمكن أن يكون واحداً لكنه متعدد الجهة، كولي الوقف لا يعلم كم حق توليته فيرجع إلى الحاكم ويعين ذلك، أو الوارث الوحيد للميت لا يعلم كم حقه وكم حق ميته الذي أوصاه، أو ولي اليتيم الذي اختلط عنده حقه مع حق المولى عليه.

كما أن شخصاً قد يراجع المحكمة لأجل إيقاف إنسان يضر نفسه لتدخل الحاكم في رفع الضرر، كما تدخل أخو علاء في أمر أخيه الذي كان يضر نفسه إلى الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) في قصة مذكورة في (نهج البلاغة) وغيره.

((**فروع في الحق والحكم**))

ثم قد يكون حكم الحاكم لأمر خاص، كفصل النزاع بين نفرين أو قبيلتين أو دولتين، وقد يكون للأمر عام، كحكم الهلال في أشهر رمضان وشوال وذي الحجة لأجل الصيام والإفطار والحج.

ثم إن بين الحق وبين الرجوع إلى المحكمة عموماً من وجه:

فهناك حق لا يتمكن الإنسان من الرجوع إلى المحكمة فيه، كما إذا تنازعا على حب حنطة، وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

وهناك رجوع إلى المحكمة بدون الحق، كما في المبطل الذي يراجعها، سواء علم هو بنفسه أنه مبطل أو شك أو جهل

مركباً بأن زعم أنه محق، فليست الدعوى عبارة عن (الحق المتطور بالظهور من القوة إلى الفعلية) كما قال بعض الحقوقيين.

وعلى أي فالغالب أن الحق مرتبط بالدعوى ارتباطاً قريباً.

((شروط إقامة الدعوى))

لكن يشترط في إقامة الدعوى أمور:

((وجود النفع في تبين الحق))

الأول: وجود نفع في تبين الحق لأحد الطرفين أو الثالث، فإذا لم يكن لتبين الحق أية فائدة لأحد لا يسمع الحاكم إلى الدعوى، كما أنه إذا ادعى عند الحاكم أنه حجّر المكان الفلاني من صحراء قفر لا يستفيد هو ولا غيره منها، وأن فلاناً أزال آثار ذلك الحجر، أو أن مالاً طرح في البحر لأجل تخفيف السفينة هل كان له أو لغيره، ولا فائدة مادية أو معنوية في ظهور أي الأمرين، أو أن فلاناً الميتة هل كانت زوجة له أو لغيره بينما تبين أحد الأمرين لا فائدة له إطلاقاً، إلى غيرها من الأمثلة.

وكذلك حال ما إذا ادعى على غيره مالاً وله ثبت صحيح بذلك إذا راجع الجهة التنفيذية أخذت المال من يد المدعي عليه وسلمته إليه من دون احتياج إلى الدعوى، فإنه لا فائدة في مراجعة الحاكم إطلاقاً، إذ حقه يمكن تحصيله بالإجراء بدون تجشم الحاكم بالنظر في الدعوى.

((عقلائية الدعوى))

الثاني: أن يكون عقلائياً المراجعة فيها، فإذا راجع المحكمة لادعائه حبة حنطة على المنكر، أو مكسرات كوزه التي له حق الاختصاص فيها بدون أثر عقلائي لذلك، لم يستمع الحاكم إلى دعواه، وإن كان هناك نفع للمدعي لأنه يريد الافتخار بأنه كان صاحب كوز في يوم من الأيام، أو أنه يريد اللعب بالمكسرات، إلى ما أشبه ذلك.

((أهلية الدعوى))

الثالث: أهلية الدعوى للمدعي والمدعى عليه، فدعوى مجنون فاقد الشعور الكامل، أو صغير غير ذي فائدة في دعواه، أو مفلس لا مال له

في الأمور المالية أو سفيه أو ما أشبه ذلك لا تسمع.

نعم ليس الأمر على إطلاقه وإن اطلقه بعض، فإذا راجع المحكمة مجنون له شيء من الشعور بأن فلاناً سلبه ماله، أو راجعه الصغير بأن فلاناً عمل به سوءاً أو يريد به سوءاً، كان ذلك الطرف صغيراً مثله أو كبيراً، أو أنه كان بيده شيء لأهله فسلبه السارق الفلاني أو ما أشبه ذلك، لا وجه لعدم سماع دعواه، لإطلاق الأدلة بغض النظر عن العقلائية.

ومن ذلك ما إذا هدم الزلزال المدينة وجاء صغير إلى الحاكم يدعى أن أهله ماتوا جميعاً، وأن فلاناً الظالم استولى على أموالهم، فإن الحاكم يحقق في الأمر ويسمع الدعوى، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

وهكذا الحال إذا ادعى كبير على صغير أنه أحرق أثاثه أو سرق ماله أو ما أشبه، فالصور الأربع من ادعاء صغيرين أو كبيرين أو كبير على صغير أو صغير على كبير إذا كانت عقلائية، لها سماع من الحاكم.

وفي قصة علي (عليه الصلاة والسلام) إلماع إلى ذلك، فقد روى السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «رفع إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) ستة غلمان كانوا في الفرات فغرق واحد منهم، فشهد منهم ثلاثة على اثنين أنهما غرقاه، وشهد اثنان على الثلاثة أنهم غرقوه، فقضى علي (عليه الصلاة والسلام) بالدية أخماساً، ثلاثه أخماس على الاثنين، وخمسين على الثلاثة»[1]، وقد ذكرنا هذه المسألة مفصلاً في كتاب الديات.

((ارتباط المدعي بالدعوى))

الرابع: أن يكون المدعي مرتبطاً بالدعوى بجهة من الجهات، كما إذا سلب ماله أو هتك عرضه أو أريق دمه أو أهينت كرامته، أو يكون من كان كذلك مرتبطاً به، كوالده وزوجته والمولى عليه عنده وما أشبه، فإذا ادعى زيد أن عمرواً سلب مال بكر، وكلاهما لا يرتبطان به وليس من جهة الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو ما أشبه، لا يسمع الحاكم

(١)

دعواه.

ومن الجهة المرتبطة به ما لو ادعى أن فلاناً غصب المسجد الفلاني، وذلك لأنه يقصد إنقاذ المسجد من يد الغاصب أو نحو ذلك.

ولا يلزم أن يكون الطرف بنفسه صالحاً للطرفية، بل ولو بوليه بالفعل أو بالقوة، كما إذا مات جاره فاشتكى عند الحاكم على كلبه أنه يعقر أولاده، وورثة الجار ليست إلاّ طفلاً غير مميز، فإذا كان له ولي فهو، وإلاّ كان هذا شكاية على وليه بالقوة، أي الذي يعينه الحاكم الشرعي ولياً، لأن الحاكم ولي القصر كما هو ولي الغيب في مثل ما إذا سافر الجار صاحب الكلب ولا أحد في الدار وإنما بقي كلبه سائباً يتعرض لأولاد جيرانه، إلى غير ذلك من الأمثلة.

((صحة الاستيناف وعدم تعدد المحاكم))

ثم إن تعدد المحاكم الذي هو من التواءات الغرب كمحكمة الصلح والبداية والجزاء وما أشبه غير محتاج إليه عقلاً وشرعاً، نعم ذكرنا في كتاب القضاء صحة الاستئناف والتمييز عقلاً، وقد دل الدليل عليه شرعاً في قصة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وتحاكمه مع الأعرابي ثلاث مرات إلى ثلاثة أشخاص، فيما هناك داع إلى التكرار.

((استعانة الحاكم بأصحاب الاختصاص))

نعم لا إشكال في أن تعقيد الحياة في الحال الحاضر يوجب جمع الحاكم حول نفسه جماعة من الاختصاصيين حتى ينقحوا الموضوع له، فيقول الحاكم بعد ذلك كلمته في كل موضوع موضوع من جهة الحكم، مثلاً بعض المسائل اقتصادية وبعضها سياسية وبعضها اجتماعية وفي كل من هذه الأمور تعقيدات لا يستغني الحاكم غالباً عمن يساعده في تحقيق الموضوع، مثلاً أعطى إنسان في العراق مائة دينار لآخر أمانة ليوصلها إليه في الحجاز، فاختلفا حيث إن الأمين أراد أن يعطيه خمسين ديناراً في الحجاز بحجة تفاوت التضخم وأن كل دينار في العراق يعادل نصف دينار في الحجاز، وصاحب المال يريد نفس المائة، أو بالعكس صاحب المال يريد مائتين

حيث دينار العراق يعادل دينارين في الحجاز من جهة التضخم في الحجاز، والأمين يريد إعطاءه نفس المائة التي استأمنه عليها، ولنفرض أن الدولتين إسلاميتان حيث لا يجوز تضرير هذه الدولة ولا هذه الدولة، فإن الرجل الاقتصادي هو الذي يعرف موازين العملة الصعبة وما أشبه. والغالب أن القاضي إنما صرف وقته في خصوصيات القضاء لا في خصوصيات الاقتصاد، فيحتاج إلى من يعينه في كشف الموضوع.

وفي الأمور السياسية وقع نزاع بين نفرين في انتخابات مجلس الأمة، أو انتخابات إدارة شركة أو اتحاد الطلبة أو النقابة أو ما أشبه ذلك، هل وقع التزوير في الانتخابات أم لا، فإذا لم يكن القاضي عارفاً بخصوصيات السياسة هل يتمكن من البت في الأمر بدون المستشار السياسي.

وفي الأمور الاجتماعية لا يعلم القاضي بأنه هل هناك اضطرار إلى سكنى المستأجرين في دور المؤجرين بدون رضاهم، للاضطرار العام المبيح لذلك، حيث إن الأمر يحتاج إلى إحصائيات بالنسبة إلى أعداد الدور وأعداد المستأجرين ومن أشبه، فإذا لم يعرف القاضي هذه الأمور الخارجية لم يتمكن من الفصل بين الموجر والمستأجر فصلاً عادلاً.

أو مثل أنه هل استخدم الموجر الأجير في جو إكراهي حتى يحق للأجير مطالبة الزيادة وإلاّ نقض العقد، أم لا، فإن أمثال ذلك بحاجة إلى المستشار الاجتماعي، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي حدثت من جهة تعقيدات الحياة الحاضرة.

((شورى القضاة))

ثم لم نستبعد في (الفقه) صحة قضاة متعددين يحكمون بأكثرية الآراء في القضية الواحدة، خصوصاً في الأمور المهمة، ويؤيده التعدد في مقبولة محمد بن حنظلة، بل ويؤيده قوله سبحانه: ﴿فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾[1].

أما مسألة المحامين فقد ذكرنا في كتاب القضاء صحته في الجملة لا بهذه الكيفية

---

(1)

الطويلة العريضة التي توقع الدعاوي في حلقات تلتهم المال والوقت، وكثيراً ما في المنعطفات والملتويات يسحق الحق ويطلع الباطل رأسه، ولذا في جملة من العالم الثالث بما فيه البلاد الإسلامية يلتجئ من ذهب حقه إلى الشرطة بإنقاذ حقه دون المحكمة، والشرطة إنما تنتهي إلى النتائج بسبب الضرب والتعذيب دون الأساليب القضائية، مع العلم أن الضرب والتعذيب وما أشبه لكشف الحق لا يجوز شرعاً كما تقدم الإلماع إليه.

((بين الشرطة والمحكمة))

وهنا سؤال يفرض نفسه، لماذا الأمر هكذا حتى يفر صاحب الحق من المحكمة إلى البوليس؟

والجواب: إن السبب هو التواءات المحاكم، ومن المعلوم أن الشرطة ليست لها مثل هذه الالتواءات، مثلاً إنسان رأى سارقاً سرق ماله فإذا راجع المحكمة وطلب الحاكم منه الشهود لم يتوفر لديه ذلك، بينما يستعد السارق أن يحلف أنه لم يسرق بل أحياناً ينقلب السارق مدعياً حيث يدعي على المدعي بدعوى الشرف، وأنه هو الذي بدعواه عليه أذهب ماء وجهه، أما إذا تدخل الشرطة في الأمر ضرب السارق وعذبه بما يعترف بالسرقة.

لا يقال: فكيف نرى أن جملة من بلاد الغرب لا يحتاجون نسبياً الى اللجوء إلى الشرطة والعنف، وإنما يفصلون قضاياهم في المحاكم.

لأنه يقال: المحاكم عندنا كسائر شؤوننا متخلفة بسبب الحكام المستبدين، ومن المعلوم الفرق بين القاضي المتخلف والمحامي المتخلف وبين القاضي والمحامي غير المتخلفين، فالقاضي المتخلف لا يعرف كيفية استخراج الحق بدون اللجوء إلى العنف والتعذيب، بل بتكرر الأسئلة مما يضطر المجرم من الاعتراف لا شعورياً، كما اعترف المديون عند أحد القضاة بعد أن قال له القاضي: كيف تنكر وقد شهد بذلك ابن أخت خالتك، وكان يريد القاضي نفس المديون، فإن الإنسان هو ابن أخت

خالته، كما أنه ابن أخ عمه، وهكذا استخرج الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) كذب المدعي على رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه ائتمن عنده أمانة، بعد أن هاجر الرسول (صلى الله عليه وآله)، بسبب تفريق الشهود حيث اعترف المدعي كذباً على الرسول (صلى الله عليه وآله) بأنه أرشى لهذه الدعوة الكاذبة.

كما أن المحامي المتخلّف يهمه المال، فيدافع عن كل قضية وإن علم بالوجدان بطلانها، بينما المحامي غير المتخلف له شرف الدفاع عن الحق فقط لا عن الباطل.

وتخلف القضاة والمحامين في بلادنا ناشئ عن تخلف الأمة بأسرها، حيث إن المجتمع المتخلف قاضيه لا يدرس حتى يكون ماهراً، وطبيبه لا يهتم حتى يعطي الوصفة الصحيحة، ومهندسه لا يهتم حتى يصلح البناء، كما أن عامله لا يتقن العمل، إلى غير ذلك.

ومن الطبيعي أن ليس المراد الكل، بل كثير منهم هكذا، وإلاّ فهناك أفراد كثيرون مستثنون من هذا التخلف.

وحيث يرى ذو الحق أنه لا يحصل على حقه إلاّ بسبب البوليس يلتجئ إليه، لأنه يراه أقصر الطرق وأقلها مصرفاً في المال والوقت لتحصيل حقه، لكن نفس هذا الأمر يزيد الأمة تخلفاً، ويتفشى العنف والتخلف في الأمة بأمثال هذه الأمور أكثر فأكثر، أما تلك البلاد الغربية التي ذكره السائل فالأمة فيها ليست متخلفة بهذا النوع من التخلف، ولذا نراهم تقدموا على المسلمين وغير المسلمين من العالم الثالث ذلك التقدم الهائل في الصناعة والنظام والتدقيق وغير ذلك، وإن كانوا متخلفين من نواحي أخر.

((بين الحق وموازين الدعوى))

ثم إنه اختلف الحقوقيون بأنه هل يلزم على القاضي طلب الحق، أو طلب موازين الدعوى، فبعضهم ذهب إلى الأول بحجة أن الحق هو المطلوب من القضاء كلية، فاللازم على كل قاض قاض في كل دعوى دعوى أن يطلب

الحق مهما وجد إلى ذلك سبيلاً، فإن وجده وتمكن من الحكم به حكم به وإن خالف حكمه موازين الدعوى، وإن تردد في الحق أو وجده و لم يتمكن من الحكم به تركه، ولذا ورد في الشريعة رجل قضى بالحق وهو يعلم، وورد في الشاهد أنه (صلى الله عليه وآله) قال له مشيراً إلى الشمس: «على مثل هذه فاشهد»[1].

وهذا الرأي هو الموافق للعقل والشريعة.

وهناك رأى آخر عند بعض الحقوقيين الغربيين بأن اللازم أن يحكم القاضي حسب الموازين القانونية، وافق الحق أو خالفه، علم بذلك أو لم يعلم به، وذلك لأنه إذا كان مقصده الحق وخالف القانون كان ذلك فوضى في المحاكم، وذلك لأن كل قاض حينئذ يقضي بما شاء، وضره أقرب من نفعه.

لكن هذه الحجة ضعيفة، إذ المفروض لزوم أن يكون القاضي عادلاً فلا يقضي القاضي بما يشاء، فدليل الفريق الثاني ضعيف لا يصح الاعتماد عليه، وبعض الحكام يتهربون من مثل هذه الدعوى التي يتعارض فيها الحق والقانون بإحالة الدعوى إلى قاض آخر.

بل إنا ذكرنا في (الفقه) أن الإنسان الذي يرى أنه إذا قال الكبرى الكلية يطبقها الجاهل أو العامد أو المتردد على صغرى غير صحيحة، لا يجوز له أن يقول تلك الكبرى، مثلاً يأتيه من يريد الزواج بأخته من الرضاعة فيسأله هل أن دعوى الأم في الرضاع حجة أم لا، والمسؤول يعلم بأنه إذا قال ليست بحجة أخذ السائل أخته من الرضاعة، لأنه يعلم أن من يريد الزواج بها أخته من الرضاعة، فإنه لا يصح له أن يفتي بالكلي ويقول نعم لا حجة في قول الأم وحدها، لأن نتيجة هذه الفتيا إيقاع الرجل والمرأة في الزنا، سواء علماهما بأنه زنا لكنهما لا يهتمان بالأمر، أو جهلاً، أو تردداً، أو اختلفا في العلم والجهل والتردد، وكذلك حال

---

(١)

ما إذا سأله إذا شهد شاهدان بالملك كان الملك للمشهود له أم لا، وهو يعلم أن الشاهدين اشتبها، وقوله يوجب سلب مال الناس وإعطاءه إلى الغاصب الذي قام الشاهدان على أن المتنازع فيه ملكه، إلى غير ذلك من موارد الأموال والدماء والأعراض وسائر الحقوق، ولذا جرت عادة جملة من الفقهاء في أمثال هذه الموارد التي يسألون عنها بعدم الجواب عن المسألة، وإنما يحيلون السائل إلى الرسائل العملية أو ما أشبه ذلك.

((أحوال المدعى عليه))

(مسألة) المدعى عليه أمام الدعوى له أحوال:

الأول: أن يقول: لا صلاحية للمحكمة في محاكمتي.

الثاني: أن يقول: إني لست مطلوباً، في مثل دعوى الطلب.

الثالث: أن يقول: كنت مطلوباً لكني دفعت طلبي.

الرابع: أن يقول: لا أعلم هل أني مطلوب أم لا.

الخامس: أن يقول: إني مطلوب ومعترف بالدعوى.

إلى أمثال هذه الأمور في سائر الدعوى.

فإذا قال: لا صلاحية للمحكمة، فعلى المحكمة الإثبات لصلاحيتها، إذ الأصل عدم الصلاحية إلاّ إذا حصل الخلاف، وإذا قال: لست مطلوباً، فعلى المدعي إثبات الطلب، وإذا قال: كنت مطلوباً ودفعت، فعلى المنكر إثبات الدفع، وإذا قال: لا أعلم، فإذا جاء المدعي بالبينة فهو وإلاّ حلف المنكر على عدم العلم، وإذا اعترف بالمطلوبية فعليه الأداء.

ومن هذه الأحوال يظهر حال ما إذا اعترف ببعض و لم يعترف ببعض.

ومنه يعلم حال ما إذا قالت المرأة المدعى عليها أنها زوجة: إني لست مزوجة، أو كنت مزوجة وطلقني هذا، أو فسخ نكاحي، أو ما أشبه ذلك، أو لا أعلم هل أني متزوجة أم لا، أو إني متزوجة بغيره، أو نعم إني زوجته، أو قال المدعى عليه بالقتل: إني لست قاتلاً، أو نعم قتلت، أو لا أعلم، أو إني مشترك في القتل لا أني وحدي قتلت.

((مما يلزم على القاضي))

ثم على القاضي أن يكون حياداً بين الجانبين، وأن يكون عالماً بالحكم الذي يريد أن يحكم به، وإلاّ فهو من أهل النار ففي حديث عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «القضاة أربعة، ثلاثة في النار وواحد في الجنة، رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو

في الجنة»[1].

ثم المتنازعان في مرافعتهما مجبوران في الرجوع إلى الحاكم الشرعي فيما إذا لم يعلما بالحق، فيما ليس لهما التنازل، مثلاً اختلفا في امرأة أنها لأيهما ولا يعلمان بالحق وليس لهما أن يتنازلا هذا لذاك أو بالعكس.

أما إذا علما بالحق فتنازل من ليس له الحق إلى من له الحق في مثل العرض[2]، أو تنازل من له الحق إلى من ليس لها لحق في مثل المال عن كل رضاه، جاز عدم مراجعة الحاكم.

((أمور في الدعوى))

ثم إن هنا أموراً:

الأول: لا إلزام على المتنازعين في الرجوع إلى المحاكم الشرعية فيما لا يكون الأمر غامضاً، وكان على طريق الحق[3]، لإمكان أن يتنازل كل طرف عما له، وكذلك في التراع بين الزوجين يمكن للزوج الطلاق حتى يتخلص من تبعة الحكم، أما إذا لم يرد الطلاق وكان الزوج يقول إنها زوجته، والزوجة تقول ليست بزوجة له، أو بالعكس، فإنه لا يمكن التراضي بينهما أو الرجوع إلى غير المؤهل ليقول هي زوجة أو ليست بزوجة، لإمكان كون الواقع خلاف حكمه، فمعنى قوله إنها زوجة وطي المرأة المحرمة، ومعنى قوله إنها ليست بزوجة أخذ الرجل الأخت أو الخامسة أو تزوجها هي والحال أنها زوجة في الواقع مثلاً.

أما ما كان على طريق الحكم، كما إذا كانت موقوفة بيد زيد لا يعلم هل أنها للفقراء أو للمساجد، وكل طرف من الفقراء ومن متولي المساجد يدعيه، فإنه لا يمكن التحكيم عند غير الأهل، لأن الموضوع على سبيل الحكم ولا يمكن لأي طرف التنازل، لا من طرف الفقراء التنازل لأجل المساجد لأنهم مأمورون بإعاشة عائلتهم وذلك واجب عليهم، والمفروض أنه ليس لهم مورد غير ذلك، فإذا تنازلوا إلى المساجد كان معنى ذلك إبقاءهم عائلتهم الواجبي النفقة في حال جوع وعري، وكذلك لا يمكن العكس بتترل متولي المساجد إلى الفقراء.

---

(١)

(٢) العرض هنا بمعنى الكرامة، كما لو أهانه أو سبه، وليس في مثل الزوجة.

(٣) الحق هنا في قبال الحكم.

وكيف كان، فإذا لم يكن إلزام في الرجوع إلى المحاكم يتمكن المتنازعان من نصب إنسان للرجوع إليه، فإذا تراضيا به فهو، وأن لا إلزام لهما في العمل بقوله، بل لهما أو لأحدهما الرجوع إلى المحكمة الشرعية ونقض ما حكمه ذلك الشخص المتراضى عليه.

الثاني: يمكن جعل الحكَم قبل النزاع حتى إذا لم يكن الحكم إنساناً، كما إذا تصافقا على الرجوع إلى القرعة في عقد المضاربة أو الشركة أو ما أشبه إذا وقع النزاع بينهما، وهكذا يمكن تصافقهما بعد النزاع في الرجوع إلى كبير العشيرة أو القرعة، وإذا كان من باب الشرط في ضمن العقد لزم الوفاء به.

الثالث: الحاكم المنتخب لا يلزم عليه أن يراعي قوانين المحاكم في حكمه من طلب الشهود أو القسم أو ما أشبه، بل له الحكم حسب ما يراه، ولكن اللازم عليه عدم الخروج عما يراه من العدل والحق، فإنه مفوض في ذلك لا في غيره.

ولا يخفى أن ما ذكرناه هنا غير ما ذكرناه في كتاب القضاء من قاضي التحكيم، فإن بينهما عموماً من وجه، وعلى كل فلا نكرر الكلام في قاضي التحكيم لأن موضعه هناك.

الرابع: إذا لم تكن الدولة الإسلامية الصحيحة قائمة، فللمتنازعين الرجوع إلى أي فقيه عادل جامع للشرائط في فصل خصومتهما، أو إذا لم يكن خصومة فالرجوع إليه في حل المشكلة، مثل إفراز الشركة أو الإرث أو ما أشبه ذلك، ولا يحق لفقيه آخر جامع للشرائط الاعتراض على حكم هذا الفقيه المرجوع إليه لأنه من مصاديق «فإذا حكم بحكمنا»[1] في غير موضع يقطع بأن هذا الفقيه أخطأ، وهو شيء نادر جداً.

أما إذا كانت الدولة الإسلامية الصحيحة قائمة فهو، وإن كان الحق للمتخاصمين الرجوع إلى أي فقيه

---

(1)

جامع للشرائط، لكن يحتمل كون ذلك مقيداً بما إذا لم يكن يعارضه القاضي الشرعي المنصوب من قبل رئاسة الدولة كشورى المراجع مثلاً، فهو كما إذا بعث الإمام أمير المؤمنين (عليه االصلاة والسلام) مالكاً الأشتر لحكم مصر، فإنه إذا كان هناك فقيه غير منصوب من قبل مالك الأشتر، حيث إن ذلك يوجب الفوضى في القضاء، فتأمل.

وكذا إذا رجع أحدهما إلى القاضي المنصوب والآخر الى الفقيه غير المنصوب، فإن الفقىه لا يحق له الحكم في هذا الموضع، وإنما يجب على ذلك الذي راجعه أن يراجع القاضي المنصوب شرعاً، فتأمل.

((الحكم والقرار والمطاولات والمقدمات))

(مسألة): هناك حكم وقرار ومطاولات ومقدمات.

((اتباع الحكم))

فالحكم هو الذي يعين النتيجة بالنسبة إلى ماهية الدعوى ويجب اتباعه، بمعنى عدم جواز نقضه لا بمعنى عدم جواز الخروج الموضوعي عنه، فإذا حكم الحاكم بأن الدار لزيد، أو أن الزوجة له، أو أنه يطلب الدية، حق له أن يتنازل عن الدار لطرفه، أو يطلق زوجته ليتزوجها الطرف، أو يسقط الدية، أو ما أشبه ذلك.

وعلى أي، فالحكم هو القاطع للنزاع كلاً أو بعضاً، فإذا تنازعا في دار فقد يقول الحاكم: إنها لزيد، وقد يقول: إن نصفها لزيد، أو لا شيء منها له، وإذا تنازع الزوجان في طلقات ثلاث فقد يقول: إنها مطلقة ثلاثاً، وقد يقول: ليست مطلقة إطلاقاً، وقد يقول: إنها مطلقة طلقة واحدة، هذا بالنسبة إلى الحكم.

((القرار النافذ))

أما القرار فهو كما إذا قرر الحاكم أن الدعوى ليست صالحة للنظر، فإنه قرار وليس بحكم، إلى غيره مما يشبه ذلك.

((مطاولات قضائية))

والمطاولات عبارة عن الأسئلة والأجوبة التي تقع بين الحاكم والمتخاصمين، أو بين الحاكم والمحامين، وكالسؤال عن الزمان والمكان والشهود والخصوصيات والمزايا والشرائط وما أشبه ذلك.

((مقدمات للقضاء))

والمقدمات عبارة عن مثل الرجوع إلى أهل الخبرة في الموضوعات، وجمع المعلومات من الخارج حول القضية.

وعلى هذا فكل ما لا يرتبط بقطع ماهية الدعوى بإيجاب أو سلب ليس من قبيل الحكم في الشيء.

((الفرق بين الحكم والفتوى))

والفرق بين الحكم والفتوى أن الحكم إنشاء والفتوى إخبار عن المستفاد من الأدلة الأربعة، فإذا أفتى الحاكم بدون الإنشاء لم يكن حكماً، والإنشاء عبارة عن الإيجاد في عالم الاعتبار، لكن حيث يكون له هذا الإيجاد، فإذا اشتبه وحكم بما ليس واقعاً من حقه كأن حكم بأن دار زيد لعمرو، لم يكن الحكم لازم الاتباع، وإذا حكم على المرأة بأنها

زوجة لزيد وهي تعلم أنها ليست بزوجة له، لأن الرجل تزوج بأختها قبل ذلك وهي بعد في حبالته لم يطلقها ولم يفسخ نكاحهما شيء مثلاً، حرم عليها ترتيب آثار الزوجية على نفسها، بل اللازم أن تهرب مهما أمكن من المباشرة، سواء دخولاً أو ملامسة مما لا يحق لغير الزوجين، كما أن لها الحق في التقاص من ماله بعنوان المهر، حيث إن وطيها الإكراهي أو الإلجائي ليس من مصاديق (لا مهر لبغي)، وإذا مات لم يحق لها الإرث، كما أنها حيث تكره بالمواقعة لا يحق لها التزويج برجل، فإن الوطي المحترم سواء من قبلهما كشبهتهما، أو من قبل أحدهما كوطيه لها إلجاءً أو إكراهاً أو في نوم أو ما أشبه، لها عدة على ما ذكرنا تفصيله في كتاب النكاح، والولد حلال من طرفها، حرام من طرفه فيما كان الرجل يعلم بحرمتها عليه، وإنما يبقيها من باب عدم المبالاة، إلى غيرها من الأحكام.

((الحكم القاطع والابتدائي))

ثم إن الحكم من الحاكم قد يكون قاطعاً للتراع، وقد يكون ابتداءً.

فالأول: كالأحكام في فصل القضايا التنازعية وما أشبه.

والثاني: كالحكم بطلاق زوجة الغائب، ونصب المتولي على الأوقاف التي لا متولي لها، والقيم على الأيتام، وكحجر السفيه، إلى غيرها.

فإن الحكم في القسم الأول مبين للحق، وفي القسم الثاني موجد للحق، ولا يراد بالمبين للحق الإخبار بل هو إنشاء من هذا القبيل، وتقسيم الحاكم المال المشترك بين الشركاء وتقسيم الإرث بين الورثة من القسم الأول، أما الحكم بالحدود والسجون والتعزيرات والغرامات وما أشبه على ما تقدم في بحث الغرامة، فالغالب أنها من القسم الثاني.

((آثار الحكم))

ثم إذا قضت المحكمة بشيء كانت له آثار ثلاثة:

((اعتبار الحكم))

الأول: اعتبار القضية المحكوم بها، ولا يجوز لأحد نقضها إلاّ

التمييز أو الاستيناف على ما ألمعنا إليه سابقاً.

وعليه فلا يحق لا لأطراف التراع ولا لغيرهم عدم الانصياع إلى ذلك الحكم، كما يحتمل أنه لا يحق لمحكمة أخرى في عرض هذه المحكمة الاستماع الى القضية من جديد، لما دل على أنه إذا حكم بحكمهم (عليهم السلام) فالواجب اتباعه، فتأمل.

مثلاً زوجان تنازعا في أهما زوجان أم لا، فحكم الحاكم بالزوجية بينهما، فإنه لا يحق للزوج أن يتزوج بأخت الزوجة، كما لا يحق لأختها التزوج بهذا الزوج، ولا للأجنبي التزوج بهذه الزوجة، وأولادهما يرثان، وأم الزوجة مَحرمة ومُحرمة على الزوج، إلى غير ذلك.

((النظر المجدد في الحكم))

لكن الكلام في أنه هل يحق لنفس الحاكم النظر في نفس الحكم ثانياً، وهل يحق لحاكم يأتي من بعد هذا الحاكم النظر في هذا الحكم، لا يبعد صحة كليهما إذا حصل الشك، مثلاً نفس الحاكم الذي حكم بأن الملك لزيد، أو الزوجة لعمرو، أو أن بكراً قاتل خالد، إذا شك في موازين حكمه هذا، مثل ما إذا شك في أن الشاهد حين حكم كان عادلاً أو أنه حكم بقرائن شك في صلاحيتها للقرائنية، أو أن المعترف لعله اعترف تحت وضعة إرهاب أو ما أشبه ذلك، لم يستبعد حقه في إعادة النظر في الحكم.

فإذا تبين له الخطأ حكم طبق ما يراه ثانياً، وإذا ظهر خطأه فخطأ الحكام في بيت المال، إذا أوجب ذلك ضماناً، و لم يكن الضمان على الشاهد، كالشاهد الذي رجع عن شهادته بعد قطع اليد أو بعد القتل أو ما أشبه ذلك.

ويؤيد ما ذكرناه بعض أبواب كتاب الشهادات فيما إذا رجع الشاهد.

أما الحاكم الآتي بعد حكم الحاكم الأول، فإذا ظهر له خطأ الحاكم الأول نقض الحكم، ولذا قال الفقهاء بأن الحاكم الجديد يتصفح أحوال المساجين، فمن ظهر له أنه ظلم في الحكم أطلق سراحه.

وعلى هذا فإذا لم يكن شك من نفس الحاكم، ولا حاكم

جديد فالحكم يبقى كما كان، وهو ملزم للكل.

((إنهاء أو انتهاء الحكم الموقت))

الثاني: إنه إذا كان الحكم موقتاً بوقت خاص انتهى بانتهاء ذلك الوقت، وإذا كان موقتاً بدون توقيت خاص فللحاكم إلغاء الحكم في أي وقت شاء، مثلاً قال: يسجن المحكوم عشرة أيام، فإنه يلغى السجن تلقائياً إذا انتهت الأيام العشرة، وكذلك إذا حكم على أن الضارب يطيب المضروب وينفق عليه إلى حين إبلاله، فإنه إذا أبل انتهى الحكم تلقائياً، أما إذا حكم بأنه يبقى في السجن حتى لا يهرب، في المديون ونحوه ولم يقيده بزمان أو حادث، فإن له أن يلغيه في أي وقت شاء.

((تنفيذ الحكم))

الثالث: يلزم على القوة التنفيذية تنفيذ الحكم، فلو لم تنفذ حق للقضاء إدانتها، مثلاً حكم بأن الدار التي سكن فيها زيد هي لعمرو، فيجب إفراغها فوراً وتسليمها إلى مالكها، فإن الشرطة إذا لم ينفذوا ذلك حق للحاكم عقابهم، لأنه عصيان والمعصية فيها التعزير كما عرفت سابقاً.

والظاهر أنه ليس الضمان على القوة التنفيذية المتخلفة، إذ الضرر توجه من الغاصب إلى المغصوب منه، فالمباشر أقوى من السبب.

ولا فرق في لزوم تنفيذ القوة التنفيذية بين كون الحكم من باب المقدمة، مثل السجن حتى لا يهرب الكفيل، أو حكماً نهائياً مثل الحكم بالتخلية للدار من الغاصب، نعم إذا علمت الشرطة اشتباه الحاكم علماً وجدانياً يشكل إلزامهم بتنفيذ الحكم، وأنهم إذا لم ينقذوا استحقوا العقوبة، إذ النهي عن اتباع غير العلم شامل له، إلى غير ذلك من الأدلة العامة.

((إذا اختلفت الدعوى))

ثم إن الحاكم إنما لا ينظر إلى الدعوى مرة ثانية فيما إذا كانت الدعوى الثانية من جهة الأشخاص والمهية عين الدعوى الأولى، مثلاً تنازع الزوجان في الزوجية فحكم الحاكم بها ثم تنازعا عند الحاكم في نفس الزوجية أيضاً، أما إذا

اشتكت أخت الزوجة على الزوج بأنها زوجة الرجل قبل أن يتزوج بأختها، فإن الحاكم ينظر في القضية، حيث إن الشاكية إنسانة جديدة.

هذا بالنسبة إلى الاختلاف في الأشخاص، أما في الدعوى فإذا ادعى زيد على عمرو أن الدار الفلانية استأجرها من عمرو، وبعد انتهاء هذه الدعوى ادعى ثانياً على عمرو بأنها اشتراها من عمرو، فإن الحاكم ينظر في الدعوى الثانية، حيث إن مهية الدعوى الجديدة غير مهية الدعوى السابقة.

ومن اختلاف المهية ما إذا كان بين الأشخاص في الدعويين، أو بين مهية الدعويين عموم من وجه، مثلاً ادعى زيد وعمرو على بكر وخالد بأن ما في أيديهما لهما، ثم ادعى زيد فقط أو هما على عمرو فقط بمثل هذه الدعوى، وكذلك حال ما إذا ادعى زيد على هند أنه تمتع بها في شهر شعبان إلى آخر رمضان، وفي الدعوى الثانية ادعى أنه تمتع بها من أول رمضان إلى آخر شوال.

بل الاختلاف أيضاً يمكن في العموم المطلق، كما إذا ادعى عليه أولاً أن نصف داره له، ثم ادعى ثانياً أن كل داره له، أو ادعى أولاً على زيد بأنه قتل ولده، ثم ادعى على زيد عمرو أنهما قتلا ولده معاً، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وكثيراً ما يمكن مثل ذلك حيث تظهر الأدلة الجديدة، ومن هذا القبيل أن مصراعي الباب مثلاً ثلاثة دنانير والمصراع الواحد دينار واحد، فادعى زيد على عمرو أنه أتلف مصراعاً واحداً حيث تلف مصراعاً آخر قبل تلف عمرو للمصراع الواحد فأخذ ديناراً، ثم ادعى أن عمرواً أتلف المصراع قبل تلف المصراع الثاني، حيث إنه يطلب منه ديناراً آخر بإتلاف الهيئة الاجتماعية بسبب إتلافه المصراع الأول.

كما أنه من هذا القبيل أيضاً وإن كان بصورة أخرى ما إذا ادعى أنه يطلب منه شاةً ثم ادعى أنه يطلب منه قيمة الشاة لا الشاة نفسها، مثلاً كانت عنده ورقة

بإمضاء المدعى عليه محي بعض خطها أنه مديون له شاة، ثم تمكن من قراءة الممحو حيث كان الممحو لفظ (القيمة)، فكانت مضافة إلى الشاة، و لم يتمكن من قراءة لفظ القيمة أولاً، أو بالعكس بأن ادعى أنه يطلبه ديناراً ثم راجع مرة ثانية وادعى أنه كان يطلبه شاةً قيمتها ديناراً لا عين الدينار إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

كما أنه ليس من اتحاد الدعوى ما لو ادعى وكيل زيد أن عمرواً غصب دار زيد، ثم ادعى أنه بنفسه يطلب الدار من عمرو، فالشخص وإن كان واحداً لكن بعنوان وكالته يجعله إنساناً آخر من جهة عنوان أصالته.

وعلى أي، فاختلاف الموضوع أو المحمول أو الأشخاص أو الأسباب كلها توجب اختلاف الدعوى.

كما أن من اختلاف الدعوى لو ادعى زيد أن الدار إرث له، فإذا رد ادعى أنها نحلة، كما في ادعاء الزهراء (عليها الصلاة والسلام) حول فدك، إلى ما أشبه ذلك.

((الحق وإثباتاته))

(مسألة): الحق إذا لم يكن معترفاً به من طرف النزاع احتاج إلى الإثبات، ولذا فمن الضروري أن يحفظ الإنسان بإثباتاته ولا يعمل حسب حسن النية وأصالة صحة العمل في الناس في معاملاته وسائر شؤونه، كالبيوع والديون والشركات والمضاربات والأحوال الشخصية وغيرها، فإنه كثيراً ما تتولد النزاعات من حسن الظن بالطرف وعند المشكلة يظهر الإنكار مما لو كان هناك قيراط من الوقاية لم تحتج إلى هذا القنطار من العلاج، وربما حتى القنطار من العلاج لا ينفع، ولذا قال الله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾[1] الآية.

وقد نظم ذلك الشاعر بقوله:

أنلني بالذي استقرضت صكا

واشهد معشراً قد شاهدوه

فإن الله خلاق البرايا

عنت لجلال هيبته الوجوه

يقول إذا تداينتم بدين

إلى أجل مسمى فاكتبوه

وحال هذا الإتقان في التوقي من المشكلة حال الاستشارة في التوقي من المشكلة، فإن الإنسان في كثير من الأحيان يريد سبق الزمن وإبداء الشطارة فلا يستشير، بزعم أن المستشارين يقفون دون ما يراه، فيرتطم في أوحال المشاكل سواء في الزواج أو الطلاق أو الشراكة أو فتح المؤسسة أو الأمور السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها.

وعلى أي فربما يصبح الطالب مطلوباً بسبب عدم الثبت، لا أنه يذهب ماله عند المنكر فحسب وإنما ينقلب الأمر عليه حيث تضع المحكمة خسارات عليه، والدليل في المحاكم قد يكون على المدعي وقد يكون على المنكر، فإن من يدعي طلباً له على زيد يطلب الحاكم منه الشهود أو الثبت بكتابة الطرف أو نحو ذلك، فإذا أتى بالدليل كلف الحاكم المنكر الجواب،

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

فإذا قال: نعم إنه كان يطلب مني لكني أعطيته مثلاً أو تهاتر مع طلبي منه، قال له الحاكم: أثبت، حيث انقلب المدعى عليه مدعياً.

ولا يخفى أن الدليل لا يخص لإثبات الدعوى أو للدفاع، بل يشمل الدليل ما إذا احتاج الإنسان إلى جهة من المعاملات وما أشبه، فإذا أراد أن يبيع داراً سأله المشتري عن الدليل بأن الدار له، وإذا أرادت التي فارقت زوجها أو فارق زوجته الرابعة أو ما أشبه تزويجاً جديداً سألوها عن ثبت الطلاق، وكذلك سألوه عن إثباب أنه طلق الرابعة، أو الأخت فيما إذا أراد أخذ أختها.

هذا وإن كان قول الإنسان حجة لما هو ذو اليد فيه، سواء يداً على نفسه أو على ممتلكاته وعلى سائر حقوقه، إلاّ أن الروابط الاجتماعية كثيراً ما تلجئ الإنسان إلى الدليل، كما ذكروا في مسألة أصالة الصحة في قول وعمل المسلم، بل غير المسلم أيضاً، كما ألمعنا إليه في بعض مباحث (الفقه).

وهكذا إثبات الملك لنفسه أو إثبات أنه ولده أو إثبات أنه وارث فلان، إلى غير ذلك.

وأولى بالاحتياج إلى الإثبات إذا أراد فعل محظور أولاً وبالذات، لأنه من موارد الاستثناء، كمن يفطر أمام الناس أو يريد بيع الوقف أو يريد أكل شيء أو شرب شيء محرم، لأنه مسافر أو هو من موارد بيع الوقف أو مريض إلى غير ذلك.

هذا كله بالنسبة إلى الإثبات في قسمي الدليل، وربما يطلق الدليل على ما يكون إنشاء الحق متوقفاً عليه كما في الشهود في الطلاق، فإن الطلاق حق لكن إنشاءه بحاجة إلى الدليل وهو حضور الشاهدين، وهذا توسع في لفظ الدليل، وإلاّ فالدليل كما هو ظاهر من لفظه للإشارة إلى شيء كائن أو يكون من قبيل الإخبار لا إلى ما يكون بسبب الإنشاء.

وعلى أي حال، الإثبات قد يكون على من طلب من المحكمة إجراء

شيء في نفعه، ويسمى هذا الشخص في الاصطلاح (المدعي) من غير فرق بين أن يكون دعواه في الأموال أو الأولاد أو الأعراض أو الجنايات أو سائر الحقوق بالمعنى الأخص أو غيرها، كأن يقول: الدار التي سكن فيها زيد لي، أو إني أطلب منه كذا، أو إن هذا ولدي، أو هذه زوجتي، أو فلاناً جرحني، أو تعدي على زوجتي، أو قتل ولدي، أو لي حق التولية أو الوصاية أو الولاية أو الإمارة أو القضاء أو القيمومة أو غيرها.

((بين المدعي والمنكر))

لكن الاحتياج أو الإثبات ليس دائماً خاصاً بمن يراجع المحكمة ابتداءً، بل في كثير من الأحيان يحتاج من طلبته المحكمة ثانياً أيضاً إلى الإثبات، كما تقدم في مثال انقلاب المنكر مدعياً، فما ورد من أن (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) وإن كانت قاعدة تامة في نفسها إلاّ أن اللازم معرفة المدعي والمنكر حتى لا يختلط الأمر.

وهذا وإن كان في الغالب واضحاً إلاّ أنه في كثير من الأحيان يقع في الأمر غموض يحتاج إلى الحل لتمييز المنكر من المدعي، وربما يكون هناك دعويان لا أنه هناك مدع ومنكر، كما إذا كان نفران خارجىن عن دار وكل يدعي أن الدار كلها له، أو أحدهما يدعي أن الدار كلها له والآخر يدعي أن نصف الدار له، إلى غير ذلك مما يصطلح عليه الفقهاء بأنه من مورد التحالف.

وهل يكون الظاهر في طرف المنكر حتى يكون المدعي خلاف الظاهر بحاجة إلى الإثبات، أو أن الظاهر لا شأن له في الأمر، قولان، لكن لا دليل على أن المدعي خلاف الظاهر هو المدعي في الموازين القضائية، بل الميزان الأصل، والمراد بالظاهر أن العرف لتكرر قصة ما يرون أن الأمر الطبيعي مع المتكرر له لا مع مخالفه، وإن كان الأصل على خلاف ذلك المسير الطبيعي، مثلاً إنسان له كلب مسيب يؤذي المارة، ولا يبالي كلما قيل له بحفظه، فجاء إنسان وادعى أن الكلب

عقره وأنكر صاحب الكلب فمن يقول بالحكم للظاهر يقول على صاحب الكلب إثبات العدم، ومن يقول بالحكم بالأصل يقول على مدعي العقر الإثبات.

وكذلك إذا جاء زوجان تشتكي الزوجة عدم نفقة الزوج لها مدة عشر سنوات من حين زواجهما إلى الحال، والحال أنهما كانا يعيشان بوئام وسلام، أو ادعت أنها لم يدخل بها في حال عيشهما كل هذه المدة، فالظاهر مع الزوج القائل بالنفقة والدخول، والأصل مع الزوجة، لأن المتعارف الذي جرت عليه سيرة الأزواج أنهما إذا كانا موافقين مدة مديدة أن الزوج يدخل بها وينفق عليها، وإلاّ تنازعا في أوائل الأمر، أما الأصل فلأن كلا الأمرين من النفقة والدخول حادثان والأصل عدم الحادث حتى يثبت.

وفي عكسه ادعى الزوج عدم الدخول بعد أن دار الأمر بينهما تلك السنوات بوئام، وذلك لأنه يريد إعطاء نصف المهر لدى الطلاق، والزوجة تدعي الدخول، فالأصل مع الزوج والظاهر مع الزوجة.

وهكذا حال التصرف في ملك سنوات وهو يقول في المجالس إنه ملكه، ثم يأتي صديقه الذي كان يسمع منه هذا الكلام مكرراً في المجالس ولا يعترض عليه، مدعياً أن الدار له، فالمتصرف معه الظاهر، بينما الأصل ضده.

وقد يتطابق الأصل والظاهر في صديقين منذ سنوات وقد قتل والد أحدهما قبل سنوات، فيأتي ولي المقتول مدعياً أن صديقه قتل والده، وأنه ما كان يقول شيئاً بملاحظة عرفية والآن يريد حقه منه، والمدعى عليه منكر، فالظاهر مع المدعى عليه إذ لو كان هو القاتل جرت العادة مطالبة ولي المقتول منه لا أن يترك الادعاء سنوات كثيرة، وهنا الأصل والظاهر متطابقان، إلى غير ذلك من الأمثلة.

((قرائن الدعوى))

ثم إن القاضي قد يعتمد في الدعاوي على القرائن الكاشفة مثل البينة والاعتراف والخط وما أشبه مما هي

كواشف عرفاً عن الواقع، وقد يعتمد على الأصول المقررة عقلاً وشرعاً مما لا كشف لها، وإنما وضعها العقلاء وأمضاها الشرع للرجوع إليها حين لا قرائن كاشفة، كأصل البراءة والاستصحاب، فإن من يدعي على غيره مالاً البراءة تقول بأنه ليس بمديون، ومن يدعي أن أباه طلق زوجته حال حياته فبعد أن مات الأب لا ترث الزوجة الاستصحاب يقول بأنه لم يطلق وأنه حادث، فأصالة بقاء السابق على ما كان خلاف ادعاء الولد.

والبراءة والاستصحاب قد يتوافقان، كما إذا كان الاستصحاب يقتضي عدم شغل الذمة، وقد يتخالفان كما إذا كان مديوناً ويدعي إعطاء دينه فالبراءة تقول بأنه بريء والاستصحاب يقول بأنه مديون، لكن الاستصحاب مقدم على البراءة، فاللازم على مدعي إعطاء الدين إقامة الدليل، ووجه تقدم الاستصحاب على البراءة مذكور في الأصول.

((موضوع القضاء وحكمه))

(مسألة): في كل قضاء موضوع وحكم، والموضوع أولاً وبالذات على المتخاصمين، والحكم على القاضي، لكن ربما يجهل المتخاصمان الموضوع المرتب عليه الحكم فيساعدهما القاضي في تشخيص الموضوع، كما ربما لا يعلم القاضي الحكم فيساعده المتخاصمان، إذ لا يلزم أن يكونا جاهلين، فربما يكونان من الأفاضل.

ففي مثال الأول: امرأة اشتكت على زوجها أنه لا ينام معها كل ليلة، ولا يباشرها كل أسبوع مرة، ولا ينفق عليها، ولا يتركها تذهب كل يوم إلى دور جيرانها، فإن موضوع الشكاية خليط بينما له حكم وما ليس له حكم، أي ما من حقه وما من حقها، حيث إنه لا حق لها إلاّ في ثالث شكاياتها، وإنما الحاكم يساعدها بأن حقها في كل أربع ليال ليلة، وفي الوقاع ما تعارف عليه الناس من أوقات خاصة حسب المعاشرة بالمعروف، أو في كل أربعة أشهر مرة حسب المشهور، وأن الخروج لا يلزم على الزوج الإجازة فيه إلاّ بقدر ما يصدق عليه الإمساك بالمعروف، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وفي مثال الثاني: هناك ألف إنسان يعيشون هم وعوائلهم من بيع الفواكه، يشترون كل منّ بدرهم ويبيعونها بدرهم ونصف، وهناك تاجر يأتي بالفواكه الرخيصة من البلاد البعيدة حيث يشتري هناك كل منّ بنصف درهم ويبيعه بدرهم، وبذلك يتضرر الألف العائلة المذكورة لا بعدم الربح فقط لإمرار معاشهم بل ببقاء فواكههم حتى تخيس، فهل للحاكم المنع من ذلك لدليل «لا ضرر» أو غيره، أو لا لدليل السلطنة بالنسبة إلى التاجر.

ومثال آخر: الخبز قيمته لكل رغيف درهم، وفي البلد مائة خباز يتواطؤون بينهم أن يبيعوا كل رغيف بدرهمين، فهل للحاكم منعهم لدليل الإجحاف، أو لا لدليل السلطنة، فإنه كثيراً ما غير القاضي المتمرس في الفقه لا يعرف

الحكم وأنه هذا أو هذا، فالمتنازعان يساعدانه في فهم الحكم.

ولا يخفي أن قصة الإمام (عليه الصلاة والسلام) مع الرجل الذي أعطاه المال للمضاربة وذهب إلى مصر مع جماعة وتواطؤوا على السوق السوداء[1] لا يكون دليلاً على المقام.

ولا يخفى أنه ليس من قبيل المثالين المذكورين مثال ثالث في المقام أيضاً، وهو أن أهل البلد يستأجرون الدور كل شهر بدينار، فاتفق سيل أو حرب أو بركان أو زلزال أو ما أشبه ونزح إلى البلد من جرائها ألوف العوائل مما غلت الدور بسبب القيمة السوقية حسب مسألة العرض والطلب، كل شهر لكل دار عشرون ديناراً، والساكنون لا يملكون هذا القدر لأنهم فقراء، وأصحاب الدور أيضاً فقراء يحتاجون إلى مزيد من الإيجار لإدارة أمورهم المعاشية، كما لا يتمكن الساكنون من الخروج بعوائلهم عن البيوت والسكنى في الأرصفة والشوارع والحدائق العامة وما أشبه، فهل دليل السلطنة يعطي للملاك إخراجهم، أو دليل «لا ضرر» يعطي للمستأجرين عدم الخروج، وعلى التقدير الثاني فهل هم مكلفون بكل الثمن أي العشرون لكل شهر، ما تمكنوا دفعوا وما لم يتمكنوا كان في ذمتهم، أو هم مكلفون بالأجرة السابقة:

الأول: من باب الجمع بين الحقين.

والثاني: من باب الإجحاف عرفاً.

إلى غيرها من الأمثلة، ولذا تعارف في بعض القوانين جعل النزاع مراحل متعددة، مرحلة لأجل تنقيح الموضوع، ومرحلة لأجل تنقيح الحكم، ومرحلة لأجل الحكم.

ولا يخفى أنه لا فرق في ما ذكرناه من تشخيص الموضوع والحكم بين قوانين الإسلام وبين قوانين غير الإسلام، حيث يأتي الطرفان إلى القاضي الإسلامي، سواء كانا غير مسلمين أو أحدهما غير مسلم، فإذا عرف الحاكم حكم غير المسلمين

(١) إشارة إلى قصة الإمام الصادق عليه السلام مع مصادف، انظر الكافي: ج٥ ص١٦١ باب الحلف في الشراء والبيع ح١.

فهو، وإلاّ استعان بالمتنازعين إذا عرفاه، أو الخبراء في حكمهم إذا أراد أن يحكم على طبق رأيهم، فإنه قد تقدم في بعض المباحث أن الحاكم الإسلامي إذا راجعه غير المسلمين له الحق في أن يحكم طبق مذهبهم أو طبق مذهبه.

بقي أمران:

((القاضي والأمور الحسبية))

الأول: القاضي كما له شأن في فصل المنازعات ووضع الأمور في نصابها في غير المنازعات ــ إذ قد يكون تنازع بين الزوج والزوجة في الأمور الزوجية، وقد لا يكون بينهما تنازع وإنما لا يعلمان قدر الحق وكل واحد منهما راضخ للحق، مثلاً لا يعلمان هل أن للزوجة أن تطلب حق الحضانة من الزوج أو لا، بعد علمهما بأن لها طلب أجرة الرضاع، إلى غير ذلك من الأمثلة ــ

كذلك له شأن في الأمور الحسبية، أي ما يؤتى به قربة إلى الله تعالى، لأن فاعل هذه الأمور يأتي بفعله احتساباً أي تقرباً إليه سبحانه، سواء كان في طرفه إنسان أيضاً مثل أمور القصر والغيب كالمجانين والأطفال والذين انقطع بهم الأمور أو سجنوا ولا يمكن الوصول إليهم، وكذلك مثل أمور الحجر وحق الورثة وتقسيم حق الشركاء وما أشبه، أو لم يكن كإدارة أمور المساجد والأوقاف العامة التي لا متولي لها وما أشبه هذه الأمور.

فإنه كما في فصل المنازعات يلزم عليه أن يحكم بعد معرفة الموضوع والحكم، فيحقق عن الموضوع كاملاً ويحقق عن حكم هذا الموضوع كاملاً ثم يحكم، كذلك في الأمور الحسبية عليه أن يعرف أن هذا مثلاً سفيه أموالي حتى يحجر عليه، أو هذا سفيه أعمالي حتى يجعل له ولياً، ويعرف قدر الحجر وخصوصياته.

وكذلك بالنسبة إلى سائر الموضوعات والأحكام المرتبطة بأمور الحسبة.

وفي بعض الأحكام يقع الشك في أمثال

هذه الأمور، مثلاً لا شك أن شارب الخمر عن علم وعمد في الموضوع يجلد ثمانين جلدة، لكن هل ذلك عام يشمل فيما إذا شرب ألف إنسان خمراً في جو غير إسلامي ثم حكم الإسلام البلاد، فهل أولئك يجلدون كذلك، أو الحكم خاص بالجو الإسلامي، وإن كان للمرتكب في جو غير إسلامي التأديب أيضاً، كما ألمعنا إليه فيما سبق، أو بعد وجود الجو الإسلامي هل الحكم خاص بفرد أو أفراد، أو الأمر شامل للكثرة أيضاً، مثلاً ألف إنسان في قصة نادرة جاءوا إلى الحاكم الشرعي واعترف كل واحد منهم أربع مرات بالزنا، بحصول تيار انحرافي في المجتمع أورث ذلك، فهل يحد الحاكم الحد المقرر على كل أولئك، أو أن الدليل لا يشمل مثل هذه الكثرة كما قال السيد الحكيم في مسألة نجاسة المضاف بأنها لا تشمل مثل ألف كر، خلافاً للسيد الطباطبائي في العروة الوثقى، وقد ذكرنا مثل مقالة الحكيم في مسألة الارتداد الجماهيري.

ويؤيد عدم جريان الأحكام إذا لم يكن الخلاف في فرد أو ما أشبه، عدم تعرض رسول الله (صلى الله عليه وآله) للذين هربوا من الحرب، وعدم تعرض علي (عليه الصلاة والسلام) لأهل الجمل والنهروان وصفين بعد ظفره عليهم، وكذلك عدم تعرضه لمن أضربوا أو تظاهروا ضده في قصة عزل شريح، وفي قصة طلبهم إعادة صلاة التراويح، إلى غير ذلك.

((لا فرق بين مسلم ومسلم))

الثاني: لا يحق لقاض مسلم أن يفرق بين المسلمين بحدود جغرافية أو لغوية أو عرقية أو ما أشبه ذلك، فانهم سواسية ــ إلاّ فيما استثني ــ من أول كتاب التقليد إلى آخر كتاب الديات، كما سبق الإلماع إليه.

فالعراقي والإيراني والهندي والباكستاني والإندنوسي وغيرهم كلهم سواسية في كل الأحكام، وتفرقات الاستعمار بينهم لا يجوز للمسلم

الأخذ بها، فمن يخاف الله واليوم الآخر اللازم عليه أن يجعلهم متساوين كأسنان المشط، كما قال رسول الله (صلى الله عليه وآله)[1]، وقال الله سبحانه قبل ذلك: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2].

((من خطط الاستعمار))

ولا يخفى أن المستعمرين الذين جزؤوا بلاد الإسلام للسيطرة عليها، أوغلوا في جعل الحراسة بإبقاء التفرقة، ابتداءً من أعماق النفوس وانتهاءً إلى صغريات العادات والتقاليد، مثلاً:

أولاً: أحيوا اللغات المحلية.

وثانياً: جعلوا النقود مختلفة، فنقد البلد الفلاني الدينار، والبلد الفلاني الريال، والبلد الفلاني التومان، والبلد الفلاني الروبية، وهكذا.

وثالثاً: إحياء الأديان السابقة في كل قطر قطر، كالمجوسية واليهودية والنصرانية والهندوكية وما أشبه.

ورابعاً: اختراع الأديان ،الجديدة فلكل بلد اخترعوا ديناً جديداً، كالقاديانية في باكستان، والبابية في إيران، والوهابية في الحجاز، وما أشبه.

وخامساً: صنع القوميات المفرقة، كالقومية الطورانية والفارسية والكردية والعربية.

وسادساً: جعل الحدود الجغرافية بين البلاد.

وسابعاً: اختلاف الجوازات والجنسيات والهويات والبطاقات والتي ربطوا المسلمين بها.

وثامناً: جعل الأحكام المختلفة، فلأهل البلد حكم وللأجانب

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٨ ص٣٢٧ ب١٠ ح٩٥٦٨.

(٢) سورة الحجرات: ١٣.

باصطلاحهم حكم آخر، مثلاً الإيراني في العراق معفي عن الجندية، وفي المقابل لا يحق له اشتراء الأرض والانتخاب، وبالعكس العراقي في إيران، وهكذا بالنسبة إليهما في مصر، وبالنسبة إلى الثلاثة في إندونوسيا، وبالنسبة إلى الأربعة في بنغلادش، إلى غير ذلك.

وتاسعاً: تصبيغ أجهزة الدولة بالصبغة التجزيئية، كالجيش والعلم والطيران ومجلس الأمة وما أشبه ذلك.

وعاشراً: جعل أعياد مختلفة لكل بلد بلد هي أعياد مهمة عندهم، أما الأعياد الإسلامية فلا أهمية لها، وإن أخذوها اخذوها خارجاً عن نطاق الدولة على الأغلب.

والحادي عشر: وربما تفننوا في تصنيع التقاليد والعادات، فالأكل وكيفية الزراعة واللباس والدار وغيرها في هذا القطر يختلف عن كل ذلك في قطر آخر، حتى يكونوا متميزين حتى في هذه الخصوصيات.

والثاني عشر: قطع اقتصاديات البلاد الإسلامية بعضها عن بعض، مما سبب ارتفاع المعيشة في بعض البلاد وانخفاضها في بعض، فالذين هم في بلاد مرتفع المعيشة يحفظون التجزئة لأن لا يفتقروا، مع العلم أن كل الاقتصاديات في البلاد الإسلامية إذا أخرجت عن نير الاستعمار ارتفع دخل الفرد ارتفاعاً كبيراً، لا أنه انخفض البعض على حساب البعض الآخر.

والبحث في هذا الأمر طويل محله الكتب الخاصة المعنية بكيفية جمع كلمة المسلمين في دولة واحدة تحت لواء الأخوة الإسلامية، وإنما أردنا الإلماع إلى ذلك، والله المستعان.

((دلائل إثبات الدعاوي))

(مسألة): دلائل الإثبات سواء في الدعاوي أو في الأمور الحسبية أمور:

الأول: الإقرار.

الثاني: البينة.

الثالث: الإسناد.

الرابع: القسم.

الخامس: القرائن.

ومن المعلوم أن تفصيل الكلام في كل ذلك موكول إلى (الفقه)، وإنما يراد هنا الإلماع إلى بعض ذلك كما ذكرها الحقوقيون في الكتب بهذا الشأن:

((الإقرار وشروطه))

أمّا الأول: وهو الإقرار فيشترط فيه أمور:

١: أن يكون إقراراً بحق للغير بما يضر نفسه، كما إذا أقر بأن زيداً يطلبه ديناراً.

ومن المعلوم أن الاعتراف بالحق لا يسمى في كل الموارد إقراراً، فإن من يشهد عند الحاكم بدين زيد على عمرو أو ما أشبه هو إقرار بالحق لكنه يسمى شهادة لا إقراراً.

ولا يخفى أن الإقرار بالنفع للنفس غالباً يضر النفس أيضاً، كما أن الإقرار بالضرر على النفس ينفع النفس أيضاً، فإذا أقر على صغير بأنه ولده يكون هذا الإقرار في ضرر نفسه، حيث تجب حضانته والنفقة عليه وما أشبه ذلك، لكنه في نفعه أيضاً حيث المحرمية والإرث ونحوهما، وإقراره بأنه مديون لزيد دينار في ضرره للزوم دفعه إليه، وفي نفعه حيث بالدفع يكون فقيراً يتمكن أن يأخذ من بيت المال، ولا حج عليه إذا كان مستطيعاً به ولا خمس عليه، وحيث إنه يصبح بذلك ذا عسر يكون على غرمائه الآخرين أن ينظروا إلى ميسرته،

إلى غير ذلك.

كما أنه في العكس حيث الإقرار في نفعه يكون في ضرره أيضاً، كما إذا قال: إن هذه الدار لي بالتنازع مع غيره، فإنه في ضرره إذ الحاكم يطلب منه بسبب هذا الإقرار أن لا يطلب من بيت المال السكنى، ولا حق له في سكنى غرف خاصة بغير ذوي المسكن، إلى غير ذلك.

وعليه فكون الإقرار عليه أو له يلاحظ فيه مصب الإقرار لا مآله.

٢: أن يكون بالقصد لا هزلاً أو غلطاً أو ما أشبه ذلك، لأن ذلك لا يسمى إقراراً على النفس.

٣: أن يكون اختيارياً لا إكراهاً أو اضطراراً.

٤: الإقرار لا ينفذ على الغير، كما إذا قال: أنا زوجها، أو قالت: أنا زوجته، أو هذه الدار لزيد، أو يطلبني مائة حيث ينكر الطرف ما يرتبط به، ولو كان الإقرار في نفع المقر له بضرر المقر.

٥: أهلية المقر والمقر له والمقر به، ففي المقر يلزم أن يكون بالغاً عاقلاً مالكاً لما أقر به، ولذا قالوا: (من ملك شيئاً ملك الإقرار به)، فالمرأة إذا قالت: لي زوج سمع منها، أما إذا تزوجت وبعد ذلك قالت: كان لي زوج تزوجت عليه لم يسمع منها، لأنها قبل الزواج تملك نفسها لا بعد الزواج، وهكذا.

أما اشتراط العقل فهو واضح، لأن المجنون رفع القلم عنه شرعاً وعقلاً.

وأما اشتراط البلوغ ففي إطلاقه نظر، إذ لا وجه لعدم سماع الإقرار من غير البالغ العاقل المميز فيما يرى العقلاء قبوله منه، كما تقدم الإلماع إليه.

ويلزم أن لا يكون المقر مفلساً أو سفيهاً وإلاّ فيحث لا يملك المال لا يملك الإقرار به، نعم فيما له الإقرار كما إذا قال علي صيام كذا أو ما أشبه ذلك، يقبل منه، فإذا قال قبل موته بأن عليه صياماً وصلاةً وجب

على ولده الأكبر أن يقضيهما عنه، وكذلك إذا أقر بعين أو دين لاحق على الحجر، فإنه لا إشكال في عدم اشتراك المقر له مع الغرماء في المقر به، كما إذا أقر بأنه اقترض ديناراً بعد الحجر، أو قال: إن هذا العين أخذها من يد زيد بعد الحجر، فإن ثبت للحاكم ذلك ردها الحاكم إلى صاحب العين، وإن لم يثبت لم يقبل الحاكم قوله بأنه أخذها بعد الحجر، فحيث إنه ذو يد عليه و لم يثبت أنها جاءت بعد الحجر كانت كسائر أمواله.

وعلى كل، ففي إقرار المفلس تفصيل، لا أنه يقبل مطلقاً، أو لا يقبل مطلقاً.

وفي المقر له يلزم أن يكون صالحاً، فلا يصح الإقرار بالقرآن الكريم للكافر، أو إقرار الكافر بالخمر والخنزير للمسلم.

وفي المقر به يلزم صلاحيته، فإذا أقر بأن ما لا مالية عقلائية له ولا اختصاص لفلان لم ينفذ الإقرار.

ولو أقر بشيء يمكن صحة إقراره به فالظاهر القبول، كما إذا كانا كافرين ثم أسلما فقال: إن له علي دينار ثمن رطل خمراً وأرطال من لحم الخنزير أو ما أشبه ذلك، حيث يمكن أن يكون الثمن عليه حال كفره، فإن الديون لا تسقط بالإسلام، فلا يشمل هذه (الجب) على تفصيل ذكرناه في (الفقه).

((فروع في الإقرار))

ثم الإقرار إذا صدر من طرف المدعي انتهى النزاع، كما إذا اشتكى زيد على عمرو بأنه يطلبه مالاً، أو أن الدار التي هو فيها له، أو أن زوجته اغتصاب منه، فقال المدعى عليه: إني أقر بكل ذلك.

نعم في مسألة الزوجة تفصيل ذكرناه في بابه، من أنها قد تصدّق، وقد تكذّب، وقد تسكت، وقد تدعي عدم العلم.

ولا يخفى أنه لو ثبت عند القاضي كذب المقر إما لعدم الصلاحية الذاتية للإقرار عقلاً، أو ظهور كذبه بالقرائن مع الصلاحية الذاتية، أو عدم الصلاحية شرعاً، سقط إقراره كما ادعى إنسان عمره خمس عشره سنة بأن فلاناً الذي لا يمكن تولده منه ابنه، أو أقر بشيء نعلم أنه كاذب فيه، أو أقر

بأن الأختين زوجتاه، أو ما أشبه ذلك من المحذور العقلي في الأول والشرعي في الثالث والعلم بكذبه في الثاني.

ولذا ذكرنا في كتاب الغصب أنه لو قال: إن هذه الدار لزيد، ثم قال بل لعمرو، أعطيت الدار لزيد ولا يعطى لعمرو شيء، إذ إقراره الثاني في ملك الغير، فلا يملك شيئاً حتى يملك الإقرار به، فما عن المشهور من أنه تعطى الدار للأول وثمنها للثاني محل تأمل.

ومثله لو قال الرجل: زينب زوجتي، ثم قال: وأختها أيضاً زوجتي، لم يخسر للثانية المهر، لأنه لا يملك زواج الأختين، نعم إن ثبت دخوله بها خسر المهر للدخول إذا لم تكن بغية.

ثم الإقرار يصح من كل من المالك، ومن يقوم مقامه كالوكيل والوصي، ومن بيده الأمر كمتولي الوقف ونحوه، لأن كل ذلك مشمول للأدلة العامة.

ثم إنه لو أقر وبعد الإقرار أنكر، فقد ينكر أنه أقر، وقد يذكر لإقراره وجهاً ممكناً، كالمواطاة أو خوف الظالم، وقد يشهد شاهدان بأنه أقر، وقد يشهدان بأنهم رأوا القبض، ففي الأول إذا سمع الحاكم إقراره لم يقبل إنكاره، وكذا إذا ادعى المقر له ذلك ولم يكن له شاهد لكنه أحلفه فلم يحلف، وفي الثاني يصح حلف الطرف إذا لم يشهد على وجه إقراره الأول شاهدان، ولذا قال في الشرائع: إذا شهد بالبيع وقبض الثمن ثم أنكر بعد وادعى أنه أشهد تبعاً للعادة ولم يقبض، قيل: لا تقبل دعواه لأنه مكذب لإقراره، وقيل: تقبل لأنه ادعى ما هو معتاد، وهو أشبه إذ ليس هو مكذباً لإقراره، بل مدعياً شيئاً آخر، فيكون على المشتري اليمين، وليس كذلك لو شهد الشاهدان بإيقاع البيع ثم شاهدا القبض فإنه لا يقبل إنكاره ولا يتوجه اليمين، وفي المسألة تفصيل موكول إلى محله.

والحاصل: إنه لا يمكن القول بأنه لا يقبل مطلقاً، كما لا يمكن القول بأنه يقبل مطلقاً، بل يلزم التفصيل.

ولو قبل المقر بعض الادعاء دون

بعض فإذا كان الأمر قابلاً للتجزئة فلكل حكمه، كما إذا قال: إني أطلب منك دينارين، فقال: بل تطلب ديناراً، فإنه إقرار بدينار فيجب عليه إعطاؤه حسب إقراره، وإنكار لدينار ثان يجب على المدعي البينة، وإلاّ فعلى المنكر الحلف.

أما إذا لم يكن الأمر يقبل التجزئة، كما إذا قال تزوجتها دواماً، فقالت بل متعة، أو بالعكس، أو قال أعطيته قرضاً، فقال بل هدية، أو ما أشبه ذلك، لم يكن من قبول طرف المدعي وإقراره، بل اللازم إجراء موازين الدعوى على تفصيل ذكرناه في كتاب الإقرار وغيره.

ومن التجزئة يعلم حال ما لو أقر اثنان لواحد أو لاثنين أو أقر واحد لاثنين، وإذا كان المتعلق متعدداً فقال: هذه الأربع زوجاتي، فقلن نعم، صبح إقرارهن، وبالعكس لو قال جماعة: إن كل واحد منهم يطلبه ديناراً، فقال في جواب الحاكم نعم.

ولا يلزم اللفظ في الإقرار، فلو كتب أن زيداً يطلبه ديناراً كان إقراراً، كما أنه لو أشار برأسه بنعم عند قول القائل: هل يطلبك زيد ديناراً، كان إقراراً بالدينار.

نعم يشكل مثل ذلك في الإقرار بالحد، كما لو سأله هل زنيت، فأشار برأسه بالإيجاب أربع مرات، أو كتب أربع مرات إنه زنى، لم يجر عليه الحد للشك في شمول الأدلة له، بضميمة ما ورد من (درء الحدود بالشبهات).

((الإقرار الإكراهي))

ثم إنا ذكرنا أن الإِقرار الإكراهي لا يثبت حقاً، وله صورتان:

الأولى: أن يكرهه المكره بأن يقر بأن التاجر الفلاني يطلبه ألف دينار، وهذه هي الصورة الواضحة المذكورة في الكتب.

الثانية: أن لا يكون الإكراه في الإقرار وإنما من قبل الإقرار، كما إذا أقر الكاسب بأن التاجر الفلاني يطلبه ألف دينار وهو يطلبه ظاهراً، إلاّ أن الطلب حصل بالإكراه، مثلاً بسبب التلاعب، فمثل هذا الإقرار أيضاً

لا أثر له، والتلاعب بأموال الأفراد أو بالأسواق على كلا شكليه محرم، ولا يثبت حقاً لأنه من الإضرار والإجحاف، سواء كان في نطاق تاجر أو نطاق دولة ضد دولة، مثلاً بلاد الغرب تبيع سيارته التي تساوي ألف دينار بخمسة آلاف دينار، فمعنى ذلك أنه نهب من أموال العراق مثلاً أربعة آلاف دينار لكل سيارة، ثم يشتري فرش العراق التي تساوي خمسة آلاف دينار بألف دينار، ومعنى ذلك أنه نهب من أموال العراق مرة ثانية أربعة آلاف دينار، وكلا الأمرين إجحاف وضرر.

فلا يقال: (الناس مسلطون) شامل للغرب البائع والمشتري.

فإن الإجحاف استثناء عن دليل السلطنة، مثل استثناء الغبن وما أشبه. هذا بالإضافة إلى أنه من الإكراه الأجوائي، ودليل الإكراه يرفعه، حيث اضطرار العراق إلى السيارة وإلى بيع منتوجاته في جو إكراهي، كما ذكرنا في مثل تواطؤ الخبازين في بيع كل خبز بعشرة دراهم بينما يساوي خمسة دراهم، وتواطؤ أصحاب المعامل في استخدام العمال كل يوم بدينار بينما أجرتهم العادلة كل يوم ديناران مثلاً.

وما ذكرناه في الدولة يأتي في التاجر أيضاً، فلنفرض أن هناك كاسباً له ألف مثقال من الذهب يساوي ألف دينار هو قيمة دار يريد اشتراءها لسكنى عائلته، فيأتي تاجر كبير ويجد في السوق كمية كبيرة من الذهب فيسبب تنزل قيمة الذهب إلى الربع، فيضطر الكاسب إلى بيع ذهبه بمائتين وخمسين ديناراً، مما يسبب عجزه من اشتراه الدار الذي أراد سكناه بتلك الذهبات، فيحتاج إلى اقتراض سبعمائة وخمسين ديناراً، ثم يأتي نفس ذلك التاجر الكبير مع تجار آخرين يملكون الدور فيبيع داره لهذا الكاسب بألف ومائتين وخمسين ديناراً، بينما الدار لا تساوي إلاّ بألف، فالكاسب يعطي ما عنده من الذهب ويصبح مطلوباً للتاجر ألف دينار، ومعنى ذلك أن التاجر

المتلاعب سرق في عملين أقدم الكاسب عليهما برضاه الإكراهي كل أموال ذلك الكاسب، لأنه صار مديوناً ألف دينار، بما إذا لم يكن التلاعب في وقت البيع والاشتراء لم يكن مديوناً ولا ديناراً.

((التعليق في الإقرار))

بقي شيء: وهو أنهم ذكروا أن التعليق لا يصح في الإقرار، فلا يصح مثل: إن جاء زيد فأنا مقر بأني مطلوب لعمرو ألفاً، أو مثل إن طلعت الشمس فأنا مقر بكذا.

ويمكن أن يستدل لهم بأن الخارج لا يحتمل الوجود والعدم مردداً، لأن ما في الخارج إما وجود أو ليس بوجود أي لا شيء في الخارج، والتعليق معناه التردد في مقام الخارج مع وضوح أن في الخارج لا يعقل وجود شيء لا وجود ولا عدم، وإلا لارتفع النقيضان، وذلك بديهي الاستحالة.

نعم في مقام العلم واسطة، فإن الإنسان إما أن يعلم وجود زيد أو يعلم عدم وجوده أو يتردد في أنه موجود أو لا، وعدم العلم إما بالشك وإما بالظن والوهم.

لكن يمكن أن يقال: إن الأمر بالنسبة إلى الماضي لا يمكن التعليق فيه، وكذلك بالنسبة إلى الحال، فالحرارة المرتبطة بالنار في الماضي والحال إما واقعان أو غير واقعين، فإذا قال: إن كان جاء نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) فقد لطف الله بالناس، فإنه في مقام علم الشخص محتمل، أما في مقام الخارج إما أنه جاء (صلى الله عليه وآله) فكلاهما صار، وإما أنه لم يأت فرضاً وكلاهما لم يصر، والتعليق في مقام الخارج لا يعقل لما عرفت من أنه لا يعقل التردد بأن يكون شيء لا وجود ولا لا وجود.

((صور تعليق في المستقبل))

أما بالنسبة إلى المستقبل فالصور العقلية أربع:

الأولى: أن يكون المعلق والمعلق عليه إخباراً.

الثانية: أن يكونا إنشاءً.

الثالثة: أن يكون الأول إنشاءً، والثاني إخباراً.

الرابعة: عكس الثالثة.

ففي الأول يقول: إن طلعت الشمس غداً أضاء النهار.

وفي الثانية يقول: اضرب عمرواً أو أكرم خالداً. و(أكرم) بصيغة الأمر.

وفي الثالثة يقول: إن جاء زيد، وفي الرابعة يقول: يجيء زيد إن أضرب عمرواً، و(اضرب) بصيغة الأمر.

وفي الأولى والثالثة يمكن التعليق، أما في الثانية والرابعة فلا يمكن، وسبب عدم الإمكان لأن إن الشرطية لا تصح مع الأمر، لأن إن تردد والأمر إيجاد، وهما متنافيان، فهو مثل أن يقول: إذا جاء زيد هل قام عمرو، فيعلق السؤال على أمر في المستقبل كمجيء زيد.

هذا ولكن يمكن أن يصح التعليق في الإقرار، مثلاً يقول زيد: إني أطلب عمرواً شاة، فيقول عمرو: نعم يطلبني إن شافى الله ولدي، حيث إنه نذر إن شافى الله ولده أعطى زيداً شاةً، وهذا يعد إقراراً على تقدير دون تقدير، فمثله مثل النذر حيث يقول: إن شافى الله ولدي عليّ صيام شهر رجب أو ما أشبه ذلك، وقد ألمعنا إلى بعض هذا المبحث في كتاب الطلاق، وعلى هذا فإذا كان التعليق في الإقرار من هذا القبيل كان صحيحاً، وإلاّ فلا.

((**البينة وشروطها**))

قد تقدم أن الثاني من دلائل إثبات الحقوق: الشهادة، وهي معتبرة مطلقاً إذا كانت بموازينها، أي كان الشهود عن حس، سواء كانت الشهادة عن رؤية أو باللمس أو بسائر الحواس، كما إذا سمع الشاهد صوت زيد يقول لعمرو إنه يطلبه كذا، أو استشم رائحة الحموضة من اللبن الذي أعطاه فيما يريد الشهادة بأنه أعطاه لبناً فاسداً، أو أن الحرير الذي أعطاه كان خشن الملمس حين اشترى منه اللين الملمس، أو ذاق طعم الخل فكان تافهاً لا حامضاً مما هو شرط الصحة، إلى غير ذلك.

ويشترط في

الشاهد التعدد والعدالة، وربما احتمل كفاية الوثاقة لاعتماد العقلاء على الثقة في كل أمورهم، ولقوله (عليه الصلاة والسلام): «والأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البينة»[1]، فالاستبانة تحصل بالثقة.

وحيث ذكرنا مباحث الشهادة في كتاب مستقل نلمع إلى الأمر في هذا المقام إلماعاً فنقول:

((شروط قبول الشهادة))

يشترط في قبول الشهادة أمور:

الأول: البلوغ الشرعي، على ما تقدم ميزانه.

والثاني: العقل الكامل، ولو في دور التعقل في المجنون الأدواري.

وإنما قلنا (الكامل) ليدخل الرشد وعدم السفاهة، لبناء العقلاء على عدم الاعتناء بشهادة السفهاء، وكذا من يغلب سهوه على ذكره، إلاّ إذا اطمأن القاضي بعدم غفلته ونسيانه في حال الشهادة.

وإنما نقول بالاستثناء لانصراف الأدلة من مثل هؤلاء، كانصراف الأدلة من غير أهل الخبرة فيما يحتاج إلى الخبروية، مثلاً يشهد الشهود وهم لا يعرفون الطب والأدوية بأن الطبيب أعطاه دواءً قاتلاً، أو أن فلاناً فقيه وليس لهما اطلاع عن الفقه وموازينه.

الثالث: الإسلام، فإنه لا يصح شهادة غير المسلم على المسلم، ويصح شهادة المسلم على غير المسلم، فقد قال الصادق (عليه الصلاة والسلام) في صحيح عبيدة: «تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل، ولا تجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين»[2].

أما شهادة بعضهم على بعض فلا إشكال فيه أخذاً بالتزامهم لما لزموه.

وفي موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة أهل الملة، قال: فقال: «لا تجوز إلاّ على أهل ملتهم»[3].

---

(١) انظر الكافي: ج٥ ص٣١٣ ح٤ وفيه: (حتى يستبين لك غير ذلك).

(٢) الكافي: ج٧ ص٣٩٨ ح١.

(٣) تهذيب الأحكام: ج٦ ص٢٥٢ ب٩١ ح٥٧.

الرابع: الإيمان على المشهور، وذهب بعض إلى عدم اشتراطه، وثالث إلى التفصيل فقال: إن كان غير المؤمن مقصراً فيما اختاره من المذهب فلا إشكال في أنه فاسق أشد الفسق، فلا يكون خيراً مرضياً وعادلاً كي تقبل شهادته، وأما إذا كان قاصراً فمقتضى إطلاق عدة من الروايات قبول شهادته.

هذا فيما إذا كان المشهود عليه مؤمناً، أما إذا كان غير مؤمن من سائر المسلمين فشهادة بعضهم على بعض مقبولة، وتفصيل الكلام في محله.

الخامس: العدالة، كما عرفت بعض الكلام فيه.

السادس: طهارة المولد، وقد دل على هذا الشرط جملة من الروايات، ولذا اشترطها المشهور، فلا تقبل شهادة ولد الزنا، سواء كان الزنا من الطرفين أو من طرف المرأة أو من طرف الرجل لإمكان ذلك، فإذا جبر الرجل المرأة أو واقعها في حال النوم أو السكر مثلاً فالولد من طرفها ولد حلال ومن طرفه ولد زنا، وكذلك العكس.

وفائدة هذا التفريق يظهر في الإرث ونحوه.

ولا منافاة بين أن لا يكون مقصراً هو ومع ذلك لا تقبل شهادته، حيث إن الشارع أراد إحاطة الزنا بجملة من الاحتياطات للتنفير من ذلك العمل، كالمرض المعدي يحتاط حوله احتياطات كثيرة حتى لا يسري، مع كون المريض في الغالب غير مقصر.

ثم شهادة النساء تعتبر في بعض الأمور، ولا تعتبر في بعض الأمور، كما أن في بعض المواضع يحتاج الأمر إلى شهود أكثر من الاثنين، كالزنا واللواط.

((تحمل الشهادة وأداؤها))

ويجب تحمل الشهادة أشهده المشهود له أو المشهود عليه، كما يجب أداؤها، ففي صحيح هشام عن الصادق (عليه السلام) في قول الله عزوجل: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾[1]، قال: «قبل الشهادة»، وقوله: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[2]، قال: «بعد

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٣.

الشهادة»[1].

لكن الظاهر أن الوجوب كفائي لا عيني.

كما أن المنصرف من الأدلة كون الشهادة في الأمور المهمة، أما الأمور الجزئية كطلب زيد من عمرو فلساً، فمنصرف عن الأدلة.

نعم إنما يجب الشهادة تحملاً وأداءً فيما إذا كان الشاهد جامعاً للشرائط المتقدمة، أما غير الجامع فلا دليل عليه، ودليل الاقتضاء بالجمع بين الأدلة يقتضي هذا الاستثناء.

((فروع في الشهادة))

ولا يجوز الشهادة فيما إذا سبب ضرراً على المشهود عليه كحبسه، وهذا هو المشهور بين الفقهاء، ففي صحيح محمد بن القاسم، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن رجل من مواليه عليه دين لرجل مخالف يريد أن يعسره ويحبسه وقد علم الله أنه ليس عنده ولا يقدر عليه وليس لغريمه بينة، هل يجوز له أن يحلف له ليدفعه عن نفسه، حتى ييسر الله له، وإن كان عليه الشهود من مواليك قد عرفوا أنه لا يقدر هل يجوز أن يشهدوا عليه، قال: «لا يجوز أن يشهدوا عليه، ولا ينوي ظلمه»[2].

وقد ألمعنا إلى مثل هذه المسألة فيما سبق في أن هل يجوز قول الإنسان كلياً بما يطبق على الصغرى المنحرفة أم لا.

ثم المشهور شهرة عظيمة عدم قبول شهادة الفرع إلاّ عند تعذر حضور شاهد الأصل، واستدل له بالإجماع المدعى وبعض الروايات، لكن بعض الفقهاء ككشف اللثام وغيره ذهبوا إلى إطلاق جواز القبول، لأن الإجماع منقول، ورواية محمد بن مسلم الدالة على ذلك ضعيفة.

ثم إنه حيث يعتبر الشاهدان أو الأربعة الشهود فمقتضى الانصراف من اعتبار التعدد لزوم توارد شهادة الكل على شيء واحد، فلا تقبل الشهادة مع الاختلاف زماناً أو مكاناً أو شرائط، كما إذا شهد أحدهما بالبيع أو الغصب والآخر بالإقرار بالبيع أو بالغصب، أو شهد أحدهما بالشيء في الصباح

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٥٧.

(٢) الكافي: ج٧ ص٣٨٨ ح٢.

والآخر في المساء، أو شهد أحدهما بالشيء في بغداد والآخر في البصرة، أو شهد أحدهما بسرقة دينار والآخر بسرقة درهم، أو شهد بعضهم بالزنا في حال لبس المرأة اللباس الأحمر، والآخر في حال لبسها اللباس الأبيض، إلى غير ذلك.

وكذا يشترط في قبول الشهادة مطابقتها للدعوى، فإن خالفت الشهادة للدعوى كلاً أو بعضاً فتنفيذ الشهادة إنما يكون من باب إطلاق قبول البينة، لا من باب أن البينة مطابقة للدعوى، فإذا ادعى عليه داراً وشهد الشاهدان بأنه يطلبه دكاناً، فإن رد المشهود له شهادتهم فيها وإلاّ كانت الشهادة دالة على طلبه منه دكاناً، أما دعواه الطلب للدار فهي ملغية.

وللشاهد في غير مقام التدليس والكذب بإضاعة الحق ونحو ذلك تصحيح الشهادة على وجه تكون مثمرة عند الحاكم، فيشهد شاهد الغصب على الملك فقط من دون ذكر السبب، وكذا شاهدا البيع والهبة اللازمة إلى غير ذلك.

وتحرم شهادة الزور، فإنها كذب وافتراء وإضرار وإغراء، وفي جملة من الروايات التحريم الأكيد، حتى أن الصادق (عليه الصلاة والسلام) قال في صحيح هشام: «شاهد الزور لا تزول قدماه حتى تجب له النار»[1].

ومنه يظهر حرمة الشهادة مع الشك والظن لاحتمال الكذب، ولا أصل يقتضي نفيه، بل الأصل عدم موافقة الكلام للواقع، وفي بعض الروايات عنه (صلى الله عليه وآله) مشيراً إلى الشمس: «على مثل هذه فاشهد أو دع»[2].

وهناك بحث طويل في رجوع الشاهد عن شهادته، وفروع المسائل المتقدمة مذكورة في كتاب الشهادات، وإنما أردنا في هذا المقام الإلماع إلى الشهادة في الجملة.

((الكتابة وشروطها))

أما الثالث: من وسائل الإثبات فهي الكتابة في الجملة، والكتابة أولاً وبالذات لا دليل عليها في الاستناد إليها، ولذا اشتهر بين الفقهاء أنه

(١) الكافي: ج٧ ص٣٨٣ ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٧ ص٣٤٢ ب٢٠ ح٣٣٨٨٣.

لا اعتبار بالكتابة، لكن إذا كان دليل على أنها صادرة ممن له الحق بالجد، سواء كانت كتابة نفسه أو كتابة غيره بإملائه أو تصديقه كانت حجة، إذ هي بمنزلة الإقرار، وقد قال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾[1] فإنه لولا الحجية فيما استثنيناه لم يكن وجه للكتابة.

كما أنه (صلى الله عليه وآله) قال: «لأكتب لكم كتاباً»[2]، إلى غيرها من الروايات.

وعلى هذا فالإمضاء بما هو إمضاء لا اعتبار به، وإنما اعتباره من جهة أنها بدون الإمضاء محتمل لعدم كونها من الكاتب أو عدم كونها بقصد الجد، أما ختم رسول الله (صلى الله عليه وآله) على كتبه المرسلة إلى الملوك والرؤساء، فلأنه لم يكن تلك الكتب بخطه الشريف، وإلاّ فلو علم الإنسان بأن الخط خط فلان وأنه كتبه بقصد الجد، أو بخط غيره مع تصديقه له لم يحتج إلى الإمضاء.

ولذا قال الفقهاء بأن القاضي يكتب ما حكم به، فإنه لولا الحجية لم يكن وجه لذلك.

ومما تقدم ظهر أن الكتابات فوق الفرش للصلاة ونحوها، وفي ظهر الكتب بأن الكتاب وقف أو ملك لفلان أو ما أشبه ذلك، وكذلك الأختام بدون القرائن الخارجية لا دليل في الاعتماد عليها، ولو رأينا خط الشخص أو إمضاءه الذي لا نشك بأنهما له فالأصل صدورهما بقصد الجد، كما في ألفاظه للأصل العقلائي الجاري في اللفظ، فإنه جار فيه أيضاً.

لكن هل اعتبار ذلك مطلقاً أو بالقدر المتعارف، فإذا رأينا مثلاً خط زيد بأن عمرواً يطلبه ديناراً وكان التاريخ قبل خمسين سنة مما لا يعتاد بقاء الدين في مثل هذه المدة الطويلة، فهل هو معتبر أم لا، احتمالان، من الاستصحاب، ومن أن العرف والعادة مما يسمى بالظاهر، على التفصيل الذي ذكرناه فيما تقدم، قاضيان بالأداء، لكن في مثل الوصايا والأوقاف والأثلاث وما أشبه

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

(٢) بحار الأنوار: ج٢٢ ص٤٦٨ ب١.

مما يعتاد البقاء سنوات طويلة لا ظهور عرفاً على الخلاف، فالاستصحاب محكم.

ثم في الأوراق التي تطبع من أصول خطية مثلاً اللازم الدقة فيها أكثر، حيث إمكان التزوير بتجميع الخط من كتابة إنسان، خصوصاً إذا كانت الصورة عن غير خطه ولكن بختمه، حيث يمكن جمع ختمه من مكان آخر مع تلك الصورة ثم أخذ الصورة منهما مما يظهر أنهما أخذا من ورقة واحدة والحال أنهما أخذا من ورقتين.

ولا فرق بين مختلف الأوراق فيما ذكرناه، ففرق بعض القوانين بين الأسناد الرسمية وغير الرسمية لا دليل شرعي أو عقلي عليه.

وحال ألواح المقابر مما يتخذ دليلاً على أن هذه المقبرة لفلان أو لغيره حال سائر الكتابات.

أما دفاتر التجار مما يعتمد عليها القانون كثيراً في المنازعات بين التجار فإنها لا تزيد عن سائر الخطوط والكتابات، وربما يستدل على حجيتها بأنها من باب الظهور بالمعنى الذي تقدم، وبأصالة الصحة في كتابته، لأن الأصل صحة عمل الإنسان لساناً وقلماً، كصحة سائر أعماله، وبالاطمينان الحاصل من دفتر التاجر، وبالسيرة المستمرة بين التجار، لكن ما عدا الاطمئنان لا حجية فيه، والاطمئنان حجة من باب أنه علم لا أنه دفتر تاجر، فكلما حصل الاطمئنان يكون الأمر مستنداً إليه.

((**الصوت والصورة**))

أما الصوت في المسجلة فالكلام فيها كالكلام في الكتابة، لإمكان التجميع، كما أن الصور التلفزيونية لا حجية فيها لإمكان التجميع أيضاً، وهكذا حال الصور الفتوغرافية.

كما أنه يأتي في هذه إمكان الإكراه ونحوه، بالإضافة إلى أنه يأتي فيها أيضاً احتمال التزوير، بأن يسجل صوت يشبه صوت المنسوب إليه، أو تكون الصورة تمثيلية لا واقعية.

((**البصمات**))

وبصمات الأصابع حالها حال المذكورات، وفي كل ذلك إذا حصل الاطمئنان فهو المعتمد، وإلاّ فليس دليل شرعي أو عقلي على

الحجية فيها.

((قضاة متعددون))

ومما يدل على صحة القضاة المتعددين، آيات وروايات:

ففي الآية الكريمة: ﴿فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾[1].

وفي حسنة داود بن الحصين، بطريق الشيخ، عن الصادق (عليه السلام)، في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين واختلاف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم، قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الآخر»[2].

كما أن هناك رواية أخرى مفصلة هي مقبولة عمر بن حنظلة[3] المشهورة في كتب الفقه والحديث.

وعلى هذا، فلا بأس بكون القضاة متعددين بل هو أولى من القضاء الفردي مما يستفاد منه الملاك، فإن صدر الحكم بالاتفاق منهم ولو بتوسط واحد منهم بالوكالة عن الآخر فهو، وإن صدر بالأكثرية فإن سكت الأقلية عن الرأي نفذ الحكم أيضاً، وإن حكمت الأقلية بخلاف الأكثرية فإن لم يكن بينهم أعلم أو أورع أو ما أشبه فحكم الأكثرية هو المنفذ لدليل الشورى الوارد في الكتاب والسنة، وإن كان بينهما أعلم فإن كان في الأكثرية فلا إشكال في التقديم أيضاً، وإذا كان في جانب الأقلية ففي المسألة احتمالان.

((الأيمان ومواردها))

الرابع: من الأمور التي يستند إليها في القضاء الحلف، ومن المعلوم أن الحلف بالنسبة إلى المسلم إنما يكون بالله سبحانه، وفي غير المسلم بما يعرفه مقدساً.

وللحلف موارد وإن كان بعضها للتأكيد.

الأول: في مقام الدعوى، فإنه على المنكر كما في الحديث: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان»[4]، إذا لم يكن للمدعي البينة، أو يحلف المدعي إذا رد المنكر عليه اليمين.

---

(١) سورة النساء: ٣٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ج٦ ص٣٠١ ب٩٢ ح ٥٠.

(٣) الكافي: ج١ ص٦٧ ح١٠.

(٤) الكافي: ج٧ ص٤١٤ ح١.

الثاني: في مقام إرادة إثبات أن ما يقوله حق، كما يتعارف في المحاكم ونحوها حيث يحلف الشخص أن كل ما يقوله حق ثم يبدأ بالكلام.

الثالث: في مقام الوفاء، كما يتعارف حلف نواب المجلس ورؤساء القوى الثلاث على أنهم يعملون بالدستور وبصالح الأمة.

الرابع: الحلف لأجل عمل أو ترك، كأن يحلف أن يفعل كذا أو يترك كذا.

والحلف الذي هو مورد الكلام في الاستناد هو الحلف في الدعاوي، قد ذكرنا تفصيل الحلف ومعناه في كتابي الأيمان والقضاء.

ثم حيث إن كل قوم يرون شيئاً مقدساً حتى الشيوعيين الذين يعتقدون بماركس ولينين، حيث أدخل كل القوانين الحلف في ضمن دساتيرها.

ولا يقال: إنه لا فائدة للحلف إلاّ للمتقين، فلا يمكن إدخاله في مناهج القوانين القضائية وغيرها، وإلاّ فأي مانع من أن يحلف كذباً كما يقول كذباً.

فإنه يقال: ذلك منقوض بالشهادة، فأية فائدة فيها فإن غير المتقي أيضاً يشهد كذباً.

وإظهار الفرق بينهما بأنه يمكن إظهار كذب الشاهد بالأسئلة المكررة، منقوض بأنه يمكن إظهار كذب المنكر بالأسئلة المكررة أيضاً.

والحاصل أن الحلف والشاهد بمترلة واحدة، فإما أن يقبلا معاً أو يرفضا معاً.

وإذا حصل الحلف بموازينه انتهت الدعوى، نعم إذا ظهر كذب الحالف كان حاله حال ظهور كذب الشاهد، وقد ذكرنا في بابه أنه إذا كان أهل دين لا يخاف من الحلف بمقدساته ويخاف من الحلف بغيرها حلفه القاضي بذلك، لأن المقصود من الحلف الردع، ولا يحصل الردع إلاّ بما يخاف منه لا بمقدساته حسب الفرض، فالحلف بمقدساته غير منتج.

وفي رواية السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام)

استحلف يهودياً بالتوراة التي أنزلت على موسى»[1].

وعن محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام)، قال: سألته عن الأحكام، فقال: «في كل دين ما يستحلفون به»[2].

وعن محمد بن قيس، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «قضى علي (عليه السلام) فيمن استحلف أهل الكتاب بيمين صبر أن يستحلفه بكتابه وملته»[3].

وعن محمد بن مسلم، قال: سألته عن الأحكام، فقال: «تجوز على كل دين بما يستحلفون»[4].

قال: «وقضى أمير المؤمنين (عليه السلام) فيمن استحلف رجلاً من هل الكتاب بيمين صبر أن يستحلفه بكتابه وملته»[5].

((الأمارات وأقسامها))

الخامس: من أسباب إثبات الدعوى الأمارة، وهي ليست توجب العلم لكن كثرة كونها طريقاً إلى الواقع في قضايا متعددة ومتكثرة أوجبت جعل العقلاء لها من دلائل الإثبات، وهي على قسمين:

الأول: الأمارات الشرعية التي قبلها الشارع دليلاً، مثل كون شيء في يد إنسان وتحت استيلائه، ويحتمل كونه برهن أو إجارة أو مضاربة أو وديعة أو عارية أو وقف أو ما أشبه، ثم لما فقد المالك أو الواقف أو المتولي أو شبه الفقد ادعاه المستولي، إلاّ أن العقلاء لا يعتنون بهذه الاحتمالات، لكثرة كون الشيء المستولي عليه مالاً للمستولي.

والأمارة تعين المدعي من المنكر، فالمستولي هو المنكر، والذي يريد سلب استيلائه ليكون تحت استيلاء نفسه أو نحو ذلك كما في ادعاء أنه وقف عام متوليه الحاكم هو المدعي.

وحيث إن التصرف ليس له لسان يقول إنه ملك للمستولي بخلاف مثل الشهود والسند الممضي بإمضائه المعتبر عند العقلاء تكون قرينة الأمارة أضعف من مرتبتهما، ولذا إذا تعارضتا قدمتا على الأمارة، وإن كان الكل محتمل عدم مطابقته الواقع، بل إنها ظنيات عند العقلاء.

ولا يلزم أن يأتي ساكن الدار

---

(١) تهذيب الأحكام: ج٨ ص٢٧٩ ب٤ ح١١.

(٢) تهذيب الأحكام: ج٨ ص٢٧٩ ب٤ ح٩.

(٣) الاستبصار: ج٤ ص٤٠ ب٢٢ ح٧.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٣٧٥ ح٤٣١٩.

(٥) تهذيب الأحكام: ج٨ ص٢٧٩ ب٤ ح١٠.

مثلاً إلى المحكمة، بل ربما يأخذ الاستيلاء نفس المحكمة أمارة، كما إذا كانت دار سكن إنسان فيها ثم توفي وخلف صغاراً أو مجانين، أو انقطع بسبب سيل أو زلزال أو ما أشبه فجاء إنسان يدعي أن الدار له، فإن المحكمة تتخذ من سكناه أمارة بكونها ملكاً له سابقاً، ولورثته حالاً فعلى المدعي الإثبات.

ومن الأمارات أيضاً الفراش، على ما قاله الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله): «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[1].

وهو قاعدة عقلائية على الأغلب قررها الإسلام، وإنما قلنا (غالباً) لأنه ربما لا تكون أمارة عقلائية، كما إذا كان مع المرأة الزوج والصديق كما يتعارف في بعض البلاد الغربية، أو كانت مسلمة غير مبالية فجاءت بولد يحتمل أن يكون لهذا أو لهذا، فإن الفراش جعل أمارة كونه للزوج لا للصديق، مع أن ملك هذا الفراش ليس أمارة عقلائية.

نعم في غير المسلم يلزم بما التزم، سواء كان التزامه بالقرعة، أو بأغلبية المعاشرة من هذا أو هذا، أو بالقيافة، أو بغير ذلك.

ومثل تطابق الطرفين على الزوجية أو القرابة أو المعاملة، ومثل الدعوى بلا معارض، إلى غير ذلك من الأمارات الشرعية المذكورة في كتاب القضاء.

الثاني: الأمارات القضائية، بمعنى أن الشارع لم يجعل شيئاً أمارة، وإنما الحاكم بالقرائن المفيدة لاطمئنان يقضي بأحد طرفي القضية، فيما لم يكن هناك من هذا الجانب وذاك الجانب معاً، كمثل الشواهد التي كان علي (عليه الصلاة والسلام) يتوسل بها إلى الواقع، في جملة من القضايا المنقولة عنه، وقد نقلناها في أخير كتاب القضاء.

ومثل تصوير محل المجرم بعد إقراره، ومثل تصوير محل الجرم بعد وقوعه بساعات قليلة بسبب آلات خاصة.

ومثل قلنسوة علامة الكذب، والكلاب البوليسية، وخطوط الأصابع

(١) الكافي: ج٥ ص٤٩١ ح٢.

التي تبقى آثارها على الأشياء، ومثل آثار القدم، ووجود مني الرجل في محل الولد أو المرأة حيث ادعيا الاغتصاب والإكراه.

وهكذا حال قول الخبير في الجراحات وفي الصدمات، وفي اصطدامات السيارات، وقول المولد بأنها قد أجهضت حيث ترى آثار الحمل المجهض في ما ادعت أن الأجهاض صار بفعل فلان مثلاً، والحاكم لا يدري أنها هل أجهضت أم أن أصل الدعوى مكذوبة، أو قولها بأنها بكر أو ثيب، إلى غير ذلك من الأمارات الطبيعية أو الحديثة بواسطة الاختراعات الجديدة، أو الأمارات التي يراها الخبراء الفاحصون للمحل، وبعض هذه الأمارات داخلة في الأمارات الشرعية من القسم الأول.

ثم إن الأمارة الشرعية والقضائية إذا تعارضتا قدمت الشرعية، إلاّ إذا كان القاضي يرى عدم توفر شروط الشرعية فيقدم القضائية حسب الاطمئنان.

((من أسباب هدر حقوق الناس))

(مسألة): نذكر في هذه المسألة بعض ما يهدر حقوق الناس، مما كثرت في هذا الزمان، وذلك خلاف الشرع والعقل، وإنما ذكرناه هنا من جهة ارتباطه بالحقوق سلباً.

((الدوائر الحكومية))

فمما يهدر الحقوق هي الإدارات الحكومية، فيجب أن تقف الأمة دون تكونها ونموها.

والمراد الإدارات التي توجب الروتين واللف والدوران واللعب بالأوراق، لا أصل الإدارات الضرورية، فإن القوانين الزائدة على القدر الضروري أوجبت التضخم في الإدارات وجعلت كل شيء من أمور الحياة والممات في حلقة مفرغة من الأخذ والعطاء والدوران وإحراق الأوقات والأموال وغيرهما في مختلف الإدارات حتى إدارات الموت، فالتجهيز الطبيعي الذي كان في السابق لا يكون له أكثر من الذهاب بالجنازة إلى المغتسل، ثم إلى المقبرة ودفنها بعد إجراء المراسيم عليها، بينما نرى اليوم أن الأمر يحتاج إلى عشرات الروتينيات، بالإضافة إلى الضريبة الباهظة التي تأخذها الدولة للأرض وغير الأرض.

((الروتين وأسبابه))

وعلة الروتين الجهل والغرور والفخفخة، وهذا ليس في العالم الثالث فسحب، وإن كان ذلك في أوجه في هذا العالم، بل في العالم الديمقراطي أيضاً، فقسم من تضخم الإدارات وكثرة الموظفين نشأ من جهل الحكام وحتى إذا كانوا باسم مجلس الأمة وانتخبهم الناس انتخاباً حراً، فإنه مثلاً كان بناء الدار سابقاً بدون أي تشريف كما يذكره من يذكر الأمور قبل نصف قرن، فالمريد للبناء داراً أو دكاناً أو حماماً أو ما أشبه ذلك أو تعميرها لم يكن عليه إلاّ أن يرى المعمار صباحاً بعد صلاة الفجر أو قبلها ويطلب منه بناء دار بهذه المواصفات، وما عليه بعد ذلك إلاّ أن يعطي المال كل أسبوع مرة لذلك المعمار، وهكذا في الترميم حيث كان كل شيء حراً سواء الهندسة

أو أجهزة البناء أو العمال أو غيرهم.

أما اليوم فتشريفات كثيرة، وأحياناً تستوعب سنوات تحف ببناء دار وغير الدار من المباني، بالإضافة إلى الاحتياج إلى ثبتها في الإدارة بتشريفات كثيرة، بينما سابقاً كان الثبت عبارة عن الحضور عند عالم المحل وهو يكتب ورقة صغيرة أحياناً لم تكن تجاوز الكف بملكية الدار لفلان ويمضيها العالم وصاحب الدار وشاهدان، وينتهي كل شيء ولم يستوعب من الوقت إلاّ عشر دقائق أو ما أشبه، ومن المال إلاّ ثمن الورق.

أما الحكام الجهلة بموازين الحياة وإن كان خريجاً من أعلى المعاهد، فيرون اللف والدوران حتى ينتهي إلى هذه الأمور المؤلمة التي نراها أمام أعيننا في كل العالم، فحال هؤلاء الحكام حال من يمشي في الظلام فإنه يلف ويدور نحو الهدف، وأحياناً يصل بعد طول طريق وتعب، وأحياناً لا يصل.

والغرور ثاني الأثافي حيث إن الحاكم يريد إثبات شخصيته بتكبيل الناس وتقييدهم، وهو يرى نفسه فوق الآخرين وأن نظامه فوق الأنظمة، وأن كل أموره بدقة وبهذه الأمور يكون مثلاً للشعر المعروف:

يا ذا الذي تدعي في العلم جمهرة   حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

والفخفخة فوق الغرور، فإن الغرور عبارة عن صفة في داخل الإنسان يسبب له أن لا يعلم، وهو لا يعلم أنه لا يعلم، بينما الفخفخة في داخل الإنسان الذي يعلم أنه يفعل باطلاً ومنحرفاً وإنما حب الظهور والاستعلاء يوجب له أن ينتحل الكبر والعظمة.

ونتيجة الروتين هو هدر الأموال والأوقات والكرامات وغير ذلك، بالإضافة إلى إيجاد التوتر في المجتمع والحيلولة دون تقدمه إلى الأمام، إذ المال والوقت الذين يجب أن يصرفا في التقدم يصرفان في الجمود والتخلف، فالروتين يحول دون

الحريات والعمل من منطلقها.

أما العلاج للروتين حيث يراد إلغاؤه فهو بالاستشارية في الحكومة أولاً، والعلم بأسباب الحياة وتحري الواقع والحقيقة ونبذ الأنانية والفخفخة ثانياً.

وبعد هذه المقدمات الأمر بحاجة إلى التدرج، بأن تشكل في كل فئة من فئات الدولة كالقوى الثلاث ونحوها جمعية متصفة بالصفات الحميدة، فتلغى الدوائر دائرة دائرة، والقوانين قانوناً قانوناً، ولا يبقى منهما إلاّ بقدر أقصى الضرورة، حتى تعود إلى الناس حرياتهم وإلى الأمة عزتها وكرامتها.

هذا كله بالنسبة إلى هدر الحقوق بسبب القوانين والدوائر الحكومية.

وهناك نوع آخر من هدر الحقوق بين الناس أنفسهم، فإن حق السبق في الصفوف يهدر غالباً، وقد ورد أن «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به»[1]، بالإضافة إلى رؤية العرف كونه حقاً فيشمله إطلاق أدلة «لا يبطل حق المسلم»[2].

ثم إن الصف قد لا يكون طرفه إنساناً، كالمتواردين على المشرعة وما أشبه، وهنا لا حق لتقدم اللاحق على السابق إلاّ إذا كان لمحذور أهم أو مساو، بحيث يكون اللاحق أهم كما إذا مات اللاحق عطشاً إذا وقف في الصف، أو كانت الأهمية فيهما متساوية، فلهذا حق السبق وللّاحق حق يساوي حق السبق، فيتزاحمان ويكون الأمر مخيراً.

وقد يكون طرفه إنساناً، سواء كان الإنسان المباشر كالبقال والخباز وما أشبه، أو الإنسان غير المباشر كمن وضع حنفية الماء للشرب، أو فتحة البنك لإلقاء المال فيها أو أخذه منها.

وفيما كان الإنسان طرفاً يكون الأمر على قسمين:

الأول: أن يكون موظفاً من قبل الدولة الصحيحة المشترطة بمراعاة حق السبق، كما ذكروا بالنسبة إلى القاضي في كتاب القضاء، وهنا

---

(١) مستدرك الوسائل: ج١٧ ص١١١ ب١ ح٢٠٩٠٥.

(٢) الكافي: ج٧ ص٣٠٢ ح٣.

يلزم مراعاة حق السابق إلاّ بالاستثناء الذي ذكرناه.

الثاني: أن لا يكون كذلك، وهنا الاختيار بيد الطرف أي الخباز ونحوه، إذ لا دليل على وجوب إعطائه السابق قبل اللاحق، بل دليل السلطنة على المال والنفس محكمة، إلاّ إذا كانت هناك أهمية مثل موت اللاحق جوعاً مثلاً، أو موته عند الطبيب في الصف من جهة نزف الدم ونحوه، حيث إن دليل الأهمية حاكمة على دليل السلطنة.

وقد ذكروا وجوب تقديم الميت الذي يخشى فساده فيما كان مؤخراً على الميت المتقدم الذي لا يخشى ذلك فيه.

نعم لا اشكال في استحباب مراعاة الشخص السابق إلاّ إذا أسقط بنفسه حقه، والاستحباب إنما هو للأصل، ولما روى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في هذا الباب، حيث راجعه اثنان فأعطى الحق للسابق منهما، فإن مراعاة السابق منهما في غير الواجب إذا لم يكن محذور، حق أخلاقي بلا إشكال، كما إذا كان اللاحق مريضاً أو ضعيفاً أو امرأةً أو طفلاً أو شيخاً كبيراً أو إنساناً محترماً لعلم أو تقوى أو ما أشبه ذلك.

وقد اعتاد القانون في الآونة الأخيرة في صفوف السيارات في تقاطع الشوارع إعطاء حق المرور في الطرف الأكثر سيارة في قبال الطرف الأقل سيارة، وإن كان الأقل سابقاً زمانياً، فهل ذلك من الحق، أو أن الحق للسابق القليل؟

استدل للثاني بمن سبق، وللأول بأمور مثل «لا ضرر» فإن مائة سيارة في قبال خمس سيارات يتضررون في أوقاهم وأموالهم حيث لا يصح إطفاء السيارة فيصرف وقود أكثر، وبأنه مقتضى نظم عموم الأمور حيث إن النظم يلاحظ الأهم، وقد قال (عليه الصلاة والسلام): «ونظم أمركم»[1]، وأنه إذا قدم السابق الأقل تغلق الطرق الفرعية في طرف الصف الأطول على السيارات التي تريد الخروج من الطريق

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٤٧.

الفرعي وذلك بأخذ الطريق أمامهم وهو غير جائز بنفسه.

ولا يبعد كفاية هذه الأدلة في تقديم الصف الأطول من باب «لا ضرر» العام، لا «لا ضرر» الخاص، حتى يقال إنه شخص، وربما لا يكون «لا ضرر» شخصي فهو مثل أمر الحاكم بصب كل لبن حيث جاء الوباء مع أنه يعلم أن بعض الألبان لم يصب بالوباء، على ما ذكرناه في بعض الكتب الفقهية.

أما اعتياده عند صف الخبازين في تقديم من يريد خبزاً واحداً أو اثنين على الصف، للتقليل من الكثرة على الخباز مما يثير الاستفزاز ويضيق على المارة ويوجب التنازع، فإن كثرة الأفراد أقرب إلى التنازع من قلتهم، فهو راجع إلى نفس الخباز في غير الموظف، وكيفية التوظيف في الموظف على ما ذكرناه سابقاً، نعم يجب على الدولة الشرعية توظيف الموظف والشرط عليه بأن يلتزم بقانون (في شيء).

بقي شيء:

وهو أن السيارات المتدرجة في الوصول إلى الموقف لا حق لها عرفاً في أخذ اللاحقة المسافر قبل السابقة، لكن ذلك مستحب حسب السبق الذي ذكرناه، لأن المسافرين لهم الحق في أية سيارة يركبون، كما أن السائق له الحق في إركابهم، إلاّ إذا كانوا موظفين على ما تقدم، أو اشترط صاحب الموقف عليهم ذلك، فيكون الأمر واجباً من جهة الشرط.

ثم إنه لو خالف اللاحق في مورد الوجوب فالظاهر أنه خلاف التكليف فقط لا الوضع، وفي مورد الشرط في الموقف وما أشبه من العقد وغيره في الموظف ونحوه، لصاحب الشرط إبطال العقد من جهة خيار تخلف الشرط.

والظاهر أن اللاحق له حق في اشتراء حق السابق لإطلاق الأدلة، إلاّ إذا كان هناك محذور كاشتراط صاحب الموقف أو الدولة الصحيحة مراعاة حق السبق على كل حال، كما أن الظاهر أن من يأخذ مكاناً له الحق في أن يذهب ثم يرجع كما هو المتعارف، فهو كمن يعلّم مكانه في السوق

والمسجد على التفصيل المذكور في إحياء الموات إذا لم يكن من أعطى حق السبق كصاحب الموقف لا يقبل بذلك.

((إنقاذ الأمة الإسلامية وحقوقها))

ولا بأس أن نتكلم في أخير هذا المبحث حول كيفية إنقاذ حقوق ألف وخمسمائة مليون مسلم وقعوا ضحية المشكلات التي لا تعد، بسبب عدم توفر الأسباب الكفيلة لحياة حرة كريمة لهم، وذلك يمكن بإذن الله سبحانه وتعالى بعدة أسباب، لعل من أهمها إيجاد وكالة إسلامية في إحدى البلاد شبه الحرة تكون لها فروع في بلاد أخرى تعني هذه الوكالة بالأمور التالية:

الأول: المورد المالي بالأوقاف وما أشبه، لتمشية أمور هذه الوكالة بكافة موظفيها وفروعها والملتفين حولها، مع وضوح أن الوكالة يلزم عليها أن يكون لها أشخاص يملؤهم الحماس والتعقل والهدوء واللاعنف وسعة الصدر وبعد النظر، وأن يكونوا متقين وذوي أخلاق حسنة، هاجسهم جمع الكلمة والهدف، وهم مرتبطون بالمرجعية كل المرجعية لا مرجعاً واحداً، كما يلزم أن يكونوا بعيدي النظر وصبورين في تنظيم الأمور مرحلة مرحلة، فليس أفرادها موظفين بما لهذه الكلمة من معنى، لوضوح الفرق بين الموظف وبين الممتلئ حماساً لقضية ما.

الثاني: إخراج جرائد ومجلات بالمستوى الإسلامي حسب منطق العصر باللغات المختلفة، بعيدة عن كل الإدارات القومية واللغوية والعرقية والجغرافية وما إلى ذلك، حتى تكون هذه الجرائد والمجلات والنشرات وما أشبه مورد استفادة الجميع حتى غير المسلمين، فلا تكون بحيث تستفز مشاعرهم، حتى مشاعر المتسلطين على رقاب المسلمين من الشرقيين والغربيين، قال سبحانه: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله

فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾[1]، وقال علي (عليه الصلاة والسلام): «إني أكره لكم أن تكونوا سبابين»[2].

الثالث: الارتباط بكل الجرائد والمجلات الإسلامية في الحال الحاضر، والتعاون بينها وبين مجلات وجرائد الوكالة، وكذلك الارتباط بكل دور النشر والمكتبات والمؤسسات الثقافية، وهكذا الارتباط بالإذاعات والتلفزيونات والجرائد والمجلات غير الإسلامية للاستفادة منها بالقدر الممكن.

الرابع: إيجاد مراكز للدراسات حول العالم الإسلامي، من دراسات اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو عسكرية أو تربوية أو غيرها، لمعرفة العالم الإسلامي ككل، ومن دراسات حول مختلف أبعاد العالم الغربي والشرقي تهيأ بسبب هذه الدراسات موسوعات في كل الأبعاد المعنية، وهكذا تهيأ دراسات حول مختلف كتب التراث المنتشرة في كل العالم، وجمع ما أمكن من أصولها أو صورها في مكتبة إسلامية عامة.

الخامس: تهيئة كتب عقائدية وسياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها لتكون مرشدة للأفكار والمذاهب والتيارات والاتجاهات الإسلامية في كل العالم، ليستفيد منها المسلم وغير المسلم، ونشر تلك الكتب في سطح العالم بمختلف اللغات ومتفاوت المستويات.

السادس: إيجاد مركز معلومات كمبيوترية حول العالم الإسلامي بشخصياته العلمية والمالية والدينية وغيرها، وأحزابه ومنظماته ودور نشره وثقافاته ووسائل إعلامه وسائر الشؤون الجغرافية والاقتصادية وما إلى ذلك المرتبطة به.

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٨.

(٢) نهج البلاغة: الخطب ٢٠٦.

السابع: الاهتمام للتنسيق بين مختلف النشاطات الإسلامية، من نشاطات مرجعية تنظيمية والمفكرين والمؤلفين ودور النشر، وكذلك التنسيق بين الجهات العامة في الساحة وبين أصحاب الأموال حتى يساعد كل طرف الطرف الآخر في بعده الذي يسير هو فيه.

الثامن: جمع العقول المفكرة المنتشرة في كل العالم والتنسيق بينها وربطها بالأماكن التي تنفع بسببها بلاد الإسلام والهدف الإسلامي كما تنفعهم بالذات أيضاً، فإن في العالم عقولاً إسلامية منتشرة في شرق الأرض وغربها لكنها تعيش كل واحدة منفردة عن الأخرى مما يضر ذلك بنفسها وبغيرها وبالهدف بصورة عامة.

التاسع: استنهاض المسلمين الذين هم في البلاد غير الإسلامية وجمع كلمتهم وتشكيل الأحزاب الصحيحة والمنظمات والجمعيات فيهم وترفيعهم إلى المستوى الحضاري العالمي المطلوب من أمثالهم في العصر الحاضر.

العاشر: تعريف الأحزاب والمنظمات والجمعيات ووسائل الإعلام والمفكرين غير الإسلاميين بمآسي المسلمين وهدفهم من النهوض فإن غير المسلمين فيهم أفراد كثيرون يحبون الإنسان بما هو إنسان ويحنون للمظلوم بما هو مظلوم ويستعدون للأخذ بأيديهم حتى يرفعوا ظلامتهم، كما كان الأمر كذلك من القديم، قال الله سبحانه: ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾[1].

(١) سورة المائدة: ٨٢ ــ ٨٣.

الحادي عشر: جمع المعلومات حول زيادات كل بلد من بلاد الإسلام ونواقصه، مثلاً مكان له مثقفون بكثرة ومكان فيه نقص من جهة المثقفين، وكذلك بالنسبة إلى الموارد الاقتصادية وغيرها، ومساعدة البلاد التي فيها النقص لتكميل نواقصه من البلاد التي فيها الزيادة، ومن الممكن مقدمة لقيام الدولة الواحدة الإسلامية أن تهيأ بين البلاد الإسلامية الأخوة الإسلامية حتى تكون الأقطار الإسلامية حالها حال المدن المتعددة في قطر واحد.

الثاني عشر: وأخيراً إيجاد بعض النماذج العلمية والعملية من الإسلام تصلح أن تكون مثلاً للحكم الإسلامي الصحيح، سواء في إراءه قوانين الإسلام علمياً أو في إراءة المجتمع الإسلامي عملياً، وبذلك يمحو عن الأذهان الصورة المشوهة التي يجدونها في الحال الحاضر عن القوانين الإسلامية من ناحية، ومن الحكومة الإسلامية من ناحية أخرى.

وبذلك تقريب للمثقفين من المسلمين ومن غير المسلمين إلى الإسلام مقدمة لقيام الدولة الإسلامية الواحدة ذات القوانين الإسلامية المذكورة في الكتاب والسنة.

ولا يخفى أنا في هذا الكتاب لم نرد بيان الآراء الشخصية بقدر ما أردنا إبداء الملامح للحقوق والكليات التي هي مطرح النظر، وذكر الجزئيات أحياناً من باب المثال أو ما أشبه، وإلاّ فاللازم في الحكومة الإسلامية والحقوق العامة والخاصة ملاحظة آراء شورى الفقهاء المستعينين بأهل الخبرة الزمنية من المهندسين والحقوقيين والأطباء ومن لهم صلاحية التقنين والاقتصاديين والسياسيين والاجتماعيين ومن إليهم فعليهم تشخيص الموضوعات وبيان الصلاحيات، وعلى الفقهاء النظر في

أحكام تلك الموضوعات، وبذلك يمكن اكتمال القوانين والحقوق الدينية الدنيوية الصالحة للتطبيق، واستشارات الرسول (صلى الله عليه وآله) وعلي (عليه السلام) دليل على ذلك، ويؤيده ما قاله (عليه الصلاة والسلام) كما في (نهج البلاغة) في كتاب له إلى معاوية من باب إلزام الخصم: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضاً، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى»[1].

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٦ ومن كتاب له عليه السلام إلى معاوية.

((الناس وانتخاب الحكومة))

(مسألة): نذكر في هذه المسألة حقوق الناس في انتخاب الحكومة لأنفسهم في الإطار الذي يرتضيه الله سبحانه.

((لا للحكومات الدينية الاستبدادية))

وليس المراد الحكومة الدينية بالمعنى القرن الوسطائي في الحكومات المسيحية، ولا بمعنى الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية، فإن تلك الحكومات أضافت على الاستبداد الدنيوي الاستبداد الديني، بمعنى أن كل ما كانوا يفعلونه من هتك الأعراض وسلب الأموال وإراقة الدماء وتعذيب الناس وسجنهم إلى غير ذلك كانوا يقولون إنه إرادة الله سبحانه، حالهم حال الجاهليين الذين كانوا ينسبون أعمالهم الشائنة إلى الله تعالى، كما ذكره القرآن الحكيم بقوله: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون * قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون﴾[1].

بل بمعنى أن يكون الحاكم في عصر الغيبة متصفاً بالشروط المقررة في الإسلام من العلم والعدالة وغيرهما، وأن يكون أتى إلى الحكم باختيار الناس، وتبقى في الحكم باختيار الناس، وأن يكون شورى بين الفقهاء، وأن يعمل طبق أوامر الشريعة إلى غير ذلك مما فصلناه في الكتب المعنية بهذا الشأن.

وأهم ما يبنى عليه الحكومة الإسلامية الحريات الكثيرة المتواجدة في الإسلام وتساوي الناس، والمراد بالحريات ما يؤطر بإطار الشريعة بدون التعدي على حريات الآخرين، كما أن المراد بالتساوي أن كل الناس ينالون ما يشاؤون من القدرة والمال والعلم وغير ذلك من سائر مزايا الحياة في إطار الشريعة، أي لا يكون كسبه من المال الحرام أو صرفه في المال الحرام، أو أن يكون قد عمل الغش والاحتكار وفتح المواخير والربا وما أشبه ذلك، ولا تكون قدرته حاصلة بالاستبداد

---

(١) سورة الأعراف: ٢٨ ــ ٢٩.

والسلاح والقفز على الحكم، ولا بقاؤه بسبب ذلك، ولا علمه علماً يحرف الناس عن الطريق السوي، ولا يكون علمه في ضرره ولا ضرر غيره من الناس، إلى غير ذلك من الشروط المقررة في الإسلام في الكتب المعنية بهذه الشؤون، وقد جمعها الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى﴾[1]، فسعي نفسه لنفسه وليس سعيه للآخرين ولا سعي الآخرين له.

وما ذكرناه يصلح أن يكون إطاراً بتعريف الحكومة الاستشارية الدينية.

((لماذا الحكومة الاستشارية))

ثم يأتي دور فلسفة الحكومة الاستشارية وأنها لماذا؟

والجواب: إن الحكومة الاستشارية تأتي لفلسفة أن في ظل هذه الحكومة يعطى كل إنسان حقه، ويتقدم المجتمع إلى الأمام، بالإضافة إلى أنها الصيغة المستفادة من الإسلام، وفي مثل الإطار الذي ذكرناه يبطل دعوى الحكومة الإسلامية للحكومات الاستبدادية ولو كانت بصبغة الدين.

كما أن بأصل الاستشارية ــ التي هي تعبير آخر عن الديمقراطية الغربية لكنها مع ملاحظة شروط الله سبحانه وتعالى ــ تبطل كل الحكومات التي تعمل باسم الشعب مما لم تأت إلى الحكم باختيار الناس في الأجواء الحرة، أو جاءت في الأجواء الحرة ثم بقيت بدون إرادة الناس.

وإلاّ فمجرد ادعاء أن الحكومة في صالح الناس وأنها تريد سعادتهم وخيرهم وما أشبه ذلك من الألفاظ لا تجعل جوهر الحكومة كذلك، وإلاّ فأبشع الحكومات كحكومة لينين وماو وهتلر وموسيليني وناصر وصدام ومن إليهم يدعون أنهم كذلك، مع العلم أن الحكومات التي حكمت باسم الدين ممن ألمعنا إليهم أو باسم الشعب كهؤلاء كانوا لا يتركون جريمة لا ضد الأقليات فحسب، بل ضد كافة الشعب إلاّ ارتكبوها، ما ملئوا صفحات التاريخ بشاعة وإثماً، من غير فرق بين من اضطهدوا شعبهم أو سائر الشعوب، كحكومة بريطانيا في الصين

---

(١) سورة النجم: ٣٩.

والهند، وحكومة أمريكا في فيتنام وإيران، وحكومة الاتحاد السوفيتي في الجمهوريات الإسلامية وأفغانستان، وحكومة فرنسا في الجزائر وجاد، إلى غيرهم في غيرهم.

والجامع بين كل هذه الحكومات الاستبدادية، دينية سميت أو غير دينية، أن الوصول إلى الحكم والعمل في أمور الناس لم يكونا بإرادة الناس واختيارهم ومصلحتهم.

وبالعكس في الحكومات الاستشارية يأتي الحاكم إلى الحكم باختيار الناس، ويعمل لمصلحة الناس، المصلحة التي هم يقولون إنها مصلحة لا المصلحة التي الحاكم يقول إنها مصلحة.

ويضاف في الدينية الاسشارية أن يكون في إطار الدين أيضاً، فالجوهر في الحكومة الدينية والحكومة الديمقراطية هو اختيار الناس أولاً وأخيراً، بالإضافة إلى التي ذكرناها في الحكومة الدينية من شروط الله سبحانه وتعالى، وكون القانون حسب شريعته تعالى، والتي تجعلها أقرب إلى الإنسانية والعقل والمنطق من الديمقراطية الغربية.

لكن غير ذلك ليس ديمقراطياً ولا دينياً، نعم الحكومة المنحرفة المصبوغة بالصبغة الدينية أسوأ الحكومتين، إذ الاستبدادية غير الدينية تقتل وتنهب وتهتك تحت عنوان واحد هو مصلحة الوطن، بينما الدينية المنحرفة تفعل كل ذلك تحت عنوانين عنوان الوطن وعنوان أن الله أمره بهذا، ولهذا مآسي الحكومة الدينية الاستبدادية أكثر من مآسي الاستبدادية الدنيوية فقط.

وإذ قد عرفت في الأمرين السابقين لزوم أن تكون الحكومة بصلاح الناس، وأن الصلاح هو الذي يراه الناس صلاحاً في الإطار الإسلامي لا ما تراه الحكومة أو يراه الناس صلاحاً بالنسبة إلى الحكومات الديمقراطية، وأن كل حكومة ليست كذلك فهي حكومة استبدادية، نقول:

((ضرورة تغيير الحكام))

إن من مختصات الحكومة الاستشارية دينية كانت أو غير دينية، تغيير الحكومة في كل

فترة يراها الناس للتغيير صلاحاً، فإن هذا النوع من التغيير المقترن بالانتخابات الحرة للنواب يسبب:

أولاً: إن النائب لا يتمكن من تجاهل آراء الناس ويمشي في غير الطريق الذي يريده الناس.

وثانياً: الناس لا يريدون دائماً نوعاً خاصاً من الوكلاء، بل ينتخبون الأصلح فالأصلح، وبذلك يتقدم الاجتماع إلى الأمام.

هذا هو التغيير الذي يطرأ في الحكومات الاستشارية على كلا قسميها، وبالعكس التغيير في سائر الحكومات يكون:

أولاً: مع الاضطراب وإراقة الدماء والخراب، بينما رأينا كيف أن التغيير في الاستشارية يكون مع الهدوء والنظم.

وثانياً: المنابع المادية والمعنوية تتلف في التغيير الاستبدادي، بينما تلك المنابع تصرف في التقدم والصلاح والوصول إلى الهدف المنشود من السعة والرفاه والأمن والاقتصاد في الحكومة الاستشارية.

وثالثاً: تقترن طبيعة الانقلاب الاستبدادي بالإفراط والتفريط، ولذا قالوا (الثورة كالهرة تأكل أبناءها) وبذلك تنعقد نطفة انقلاب آخر في التغيير الاستبدادي، بينما ليس الأمر كذلك في الاستشاري، ولذا يكون التغيير الاستبدادي من السيئ إلى الأسوأ، بينما في الاستشاري يكون من الأحسن إلى الأحسن.

((الاستشارية ورأي الأكثرية))

ثم إن الاسشارية في الحكم معناها الأخذ برأي الأكثرية، وإلاّ فلا معنى للاستشارية، فإذا أعطى الناس الرأي في جو من الحرية وكانت هناك أكثرية وأقلية كما هي طبيعية في كل استشارية حرة

لاختلاف آراء الناس واتجاهاتهم ومصالحهم، فلا يزعم زاعم أن رأي الأكثرية دائماً يوافق الصواب، ورأي الأقلية يوافق الخطأ، بل حيث لم يكن علاج أفضل من هذا اتخذ العقلاء هذه الطريقة للوصول إلى الأهداف، بالإضافة إلى أن ترجيح رأي الأقلية فيه نفس التساؤل، مضافاً إلى أنه مرجوح عند العقلاء، وأهل الحل والعقد الذي أشارت إليه الأدلة ينحون هذا المنحى أيضاً.

وقد ذكرنا مسألة الشورى في بعض كتبنا الفقهية وغيرها، ولذا فليس للإنسان أن يتصور أن من ينهزم في الانتخابات رأيه غير صحيح، وأن من فاز رأيه هو الصحيح، بل معنى ذلك أن آراء أولئك الأقلية لم تقبل في المجتمع، ولعلها تقبل في انتخابات مقبلة، كما كثيراً ما نرى هذا الأمر.

ومن المعلوم أن الأقلية في الحكومات الاستبدادية لهم وضع سيء، إذ المستبد وجهازه يرون أن الأقلية لا حق لهم في الحياة الحرة الكريمة، بله الحياة إطلاقاً.

بينما نرى في الحكومات الاستشارية عكس ذلك، فالفوز في الانتخابات للأكثرية ليس معناه الاستبداد بل معناه أن في الأكثرية الرأي الاستشاري لا الأقلية، مع أن الأقلية أيضاً حاضرون في كل الأصعدة التقنينية والقضائية والتنفيذية إلى غيرها حسب كفاءاتهم، كما أنهم متواجدون في كل الدوائر ولهم دورهم في تغيير تلك القوى.

أولاً: بالاقتراحات الجديدة.

وثانياً: بالنقد البناء لمناهج الدولة، مما يجعل الدولة دائماً في حالة حذر من الانسياق نحو العمل الإفراطي أو التفريطي.

وثالثاً: جعل الدولة في حالة تنافس دائمة مما يوجب رشد الدولة

والأمة والأقلية على طول الخط.

((المؤسسات الدستورية لحفظ الحريات))

لكن اللازم وجود مؤسسات دستورية حتى تحفظ الحريات، وإلاّ لوقعت الأمة ضحية الاستبداد بسبب الحزب الحاكم وإن كان الشروع في الحكم استشارياً، كما رأينا مثل ذلك في بعض البلاد التي ابتدأت ديمقراطية استشارية ثم تحولت إلى أبشع أنحاء الدكتاتورية.

ومن الواضح أن نقد الأقلية للدولة ليست منحصرة في الأمور السياسية، بل تتعدى إلى الأمور الإدارية وغيرها، وبذلك يسلم الناس من طغيان الدولة عليهم، لأن الحزب الحاكم يخاف من الأقلية وإن لم يخف من أفراد الشعب، فيضطر إلى مداراة الناس وقضاء حوائجهم وعدم التعدي عليهم.

ثم غالباً حزب الأكثرية لا تبين البرامج الدقيقة لأهدافه خوفاً من انفضاض الناس من حوله، فإنه لو بين خصوصيات الاقتصاد أو الزراعة أو التجارة أو الاصلاحات التي يزمع تنفيذها لدى وصوله إلى الحكم انفض الناس من حوله، لأن الإصلاح غالباً يعارضه جماعة من المنتفعين الذين يضرهم الإصلاح، وعدم بيان الخصوصيات يجعل الحكم رجراجاً قابلاً للزيادة والنقيصة، وفي ذلك ضرر الناس، هذا بالإضافة إلى أن الحزب الحاكم يعد الناس قبل وصوله إلى الحكم مواعيد إصلاحية ثم إذا وصل إلى الحكم نسيها، لما في الاصلاح من المشاكل دائماً، وحزب الأقلية يقف من حزب الأكثرية بالمرصاد لكلتا الجهتين فيطالبه.

أولاً: ببيان برامجه بياناً دقيقاً لا فضفاضاً، الهدف منه خداع الناس للوصول إلى الحكم وجعلهم سلماً للارتفاع على أعناقهم.

ثانياً: بتطبيق برنامجه الذي وعده عند وصوله إلى الحكم، ولا يدعه يهرب من مواعيده حيث يكون في الهروب ضرر الناس، وبذلك يكون أقوال

الحزب الحاكم دقيقاً مضبوطاً، وذلك يوجب اطمئنان الناس بالحكومة، ودقة الحكومة في مواعيدها وتطبيقاتها، وبهذين يكون تماسك الاجتماع أحسن وسيرهم إلى الأهداف أمتن.

ثم كلما كان التدافع بين الأقلية والأكثرية أكثر يكون إلقاء الضوء على مختلف جوانب الحياة لإنارة الأمة أبين، فيرى الناس المشاكل وحلولها والبدائل المتعددة التي تساهم في تقديم الحياة إلى الأمام أحسن وأسرع، وكلما كان الحزب أحسن قانوناً وهدفاً وأنضج أفراداً وشخصيات، يكون فرص نجاحه في الانتخابات أكثر، فإن الناس ينظرون إلى شيئين.

الأول: القانون بما هو قانون.

الثاني: إلى من يريد الوصول إلى الحكم بتطبيق هذا القانون.

((لماذا فشلت الأحزاب))

والأحزاب سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية إنما فشلوا في العالم الثالث، سواء من وصل منهم إلى الحكم أو لم يصل، بسبب نقص هاتين الجهتين، نقص أحدهما أن الناس يريدون أن يعرفوا من الحزب ما هو منهجه في مختلف أبعاد الاقتصاد الزراعي والصناعي والتجاري وغيرها، وما هو مناهجه في الحريات والاجتماعيات وفي الثقافة وفي التربية وفي السياسة وفي كيفية معالجة الجريمة والمجرم إلى غيرها وغيرها، والأحزاب غالباً ليس لهم مثل هذا البرنامج وإن أروا برنامجاً فهو فضفاض لا يكفي لإقناع الناس.

وبعد ذلك يأتي دور عمل أفراد الحزب مع الاجتماع قبل وصولهم إلى الحكم وبعد وصولهم، فهل يعقل أن يقبل المسلمون بعد تجارب القومية والشيوعية والبعثية بهذه المبادئ بعد ما رأوا فيها الدمار والهلاك بما لم يكن لها مثيل في تاريخ المسلمين حتى في أظلم عصورهم، كعصر الحجاج وهارون والمأمون وابن زياد وعبد الملك والمتوكل ومن

إليهم.

وعلى أي، فمن حق الأمة على الحكام الاستشارية بالمعنى الذي ألمعنا إليه، وكل حكومة لم يطبقها فهي مرشحة للزوال السريع، كما أن كل حزب لم يكن له برامج واضحة أو لم يكن له أفراد ناضجين يكون مؤهلاً لعدم الوصول إلى الحكم.

((لماذا العقوبات))

(مسألة): كما أن لكل من المريض والمجنون حقاً على المجتمع في شفائهما وإن كانا بأنفسهما أساءا إلى أنفسهما، فأكلا مثلاً غير الصحيح مما سبب مرضه أو جنونه، كذلك للمجرم حق على الاجتماع أن يصلحه، وعلى هذا يجب أن توضع العقوبة لأمرين يرتبط احدهما بالآخر.

الأول: حفظ الاجتماع عن تكرار الجريمة.

والثاني: إصلاح المجرم مهما أمكن.

وحيث ليس للمسلم وضع الأحكام بل اللازم عليه اتباع الأحكام الواردة في الشريعة، فليس المراد من الوضع إلاّ ما للحاكم من الدائرة التي يتمكن من أن يدور فيها، مثلاً التعزير بيد الحاكم، والعقوبات التي توضع لخرق القوانين الثانوية كقوانين المرور التي وضعت من انطباق «لا ضرر» ونحوه بيد الحاكم، والعقوبات الذي توضع لمعاقبة الموظف المخالف لموازين الوظيفة بيد الحاكم، مثلاً يمكن أن تعقد الدولة مع الموظف عقداً لاستخدامه سنة كل يوم ثمان ساعات، ويضع أيضاً شرطاً للعقد أن المخالف عالماً عامداً عليه الغرامة باقتطاع راتبه من يوم إلى أسبوع أو سجنه كذلك.

فإن العقوبات الشرعية على قسمين:

١: قسم معين من قبل الشرع ويسمى بالحد، وقد ذكرنا في الكتب الفقهية أن الإمام له حق العفو عن مثل هذا القسم مطلقاً مع الصلاح وكونه الأهم.

٢: وقسم غير معين ويسمى بالتعزير، وهي واردة في كل معصية يرى الإمام الصلاح في عقوبة المجرم به، وهي بين ما لم يذكر في جنسها حد أصلاً كقبلة المرأة الأجنبية، والتطفيف في المكيال، وبين ما لم يكن بالعنوان الأولي معصية وإنما هو بالعنوان الثانوي، كما ذكرنا من مثال مخالف المرور والموظف الذي شرط عليه، وبين ما ذكر في جنسها لكن لا في هذا النوع كالسرقة من غير حرز.

((قلة الجرائم))

ثم إنا قد ألمعنا سابقاً إلى أن الجرائم في الإسلام أقل من الجرائم القانونية بنسبة واحد في المائة مما قررها قوانين الغرب الديمقراطي، أو أقل من هذه النسبة، وذلك بنسبة كثرة الحريات في الإسلام إلى الحريات في القوانين الديمقراطية، كما ألمعنا إلى ذلك في كتاب (الصياغة) وكتاب (نريدها حكومة إسلامية).

هذا بالإضافة إلى أن الجرائم الإسلامية إنما تكون جرائم في الجو الإسلامي بمعنى أن الجو إذا كان إسلامياً كان حد السرقة كذا وحد الزنا كذا، كما ألمعنا إليه في كتاب (الممارسة)، فإنه كيف يمكن أن يقال للسارق لا تسرق وهو جائع ولا يتمكن من تحصيل لقمة العيش، وكيف يمكن أن يقال للزاني لا تزن وهو لا يملك أن يتزوج إطلاقاً ويؤذيه قضايا جنسه بما يسلب طاقته، وقد قال سبحانه: ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾[1]، وقال: ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها﴾[2]، وقال: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾[3]. وليس المراد ما لا طاقة إطلاقاً، فهل من المعقول أن الله كلف سائر الأمم بما لا طاقة لهم، أو أن يطلب الإنسان من الله أن لا يحمله ما لا طاقة له به فهو مثل أن يقول الإنسان لله سبحانه وتعالى: ربنا لا تحملنا الطيران إلى السماء بدون الوسائل، وربنا لا تحملنا جمع المتناقضين والمتضادين، أليس التكليف بذلك محالاً لا يأتي من عاقل فكيف من الله سبحانه وتعالى العليم الحكيم الرؤوف الرحيم.

وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث الرفع: (ما لا يطيقون)[4]، فهل رفع ما لا يطيقون خاص بهذه الأمة، وعليه فالمراد ما هو في آخر الطاقة كما قال سبحانه: ﴿وعلى الذين يطيقونه﴾[5]، أي آخر طاقتهم على بعض التفاسير كما أن «ما لا يعلمون» لا يمكن أن يكون خاصاً بهذه الأمة، إلاّ إذا أريد به في قبال الاحتياط، وإلاّ فقد قال

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) سورة الطلاق: ٧.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٤) الكافي: ج٢ ص٤٦٣ ح٢.

(٥) سورة البقرة: ١٨٤.

سبحانه: ﴿ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[1]، إلى غير ذلك من الكلام في حديث الرفع مما ليس المكان موضع الإسهاب فيه.

((الجرائم في أجواء غير إسلامية))

أما الجرائم في الجو غير الإسلامي، فمنها ما لا حد ولا تعزير له إطلاقاً، كما ورد في أكل المخمصة، وكما ورد في المرأة المضطرة إلى الزنا.

ومنها ما له شيء من التعزير، لأن الشخص تمكن من أخذ نفسه لكنه أتى بالجريمة، أو كان يتمكن من الجريمة الأخف لكنه ذهب إلى الجريمة الأبشع. وحيث ليس الكلام موضع هذا البحث نتركه لمحاله.

فإن الدولة إذا وفرت الحريات الإسلامية، كحرية الزراعة والصناعة والتجارة والاكتساب والثقافة وحيازة المباحات من الأرض وغيرها، حتى تمكن كل إنسان من تحصيل لقمة العيش، والسكن في مسكن يقيه الحر والبرد، واللباس والتزويج، وما يعالج به نفسه حال مرضه، وينفق منه على عياله، وكان هناك بيت مال ينفق على العاجز، ولم تكن الأجواء فاسدة بالنساء المغريات وحانات الخمور والتلفزيونات التي ترى النساء العواري والرقص والغناء المهيج والمدارس والمسابح المختلطة، ولم تكن أجواء إكراهية للعمال والفلاحين بأن يعملوا ليل نهار ثم يأخذوا من الأجور دون حقهم، على ما ذكرنا تفصيله في كتاب (الاقتصاد)، في مثل هذا الجو الإيجابي من ناحية، والسلبي من ناحية أخرى، يقول الشرع إذا زنا فهو مجرم، وإذا سرق فهو مجرم، وإذا شذ جنساً فهو مجرم، وإذا شرب الخمر فهو مجرم، وإذا قامر فهو مجرم، لهم تلك الحدود والتعزيرات المقررة شرعاً.

أما إذا أباح القانون الخمور والفجور وفتح المواخير والحانات ومراكز الشذوذ الجنسي، وبثت وسائل الإعلام من الراديو والتلفزيون والسينماءات والنوادي

---

(١) سورة الإسراء: ١٥.

والجرائد والمجلات والفيديوات كل عمل مشين، فهل يكفي لدى العقلاء أن تقول إذا ارتكب الشاب أو الشابة عملاً غير إنساني إنه مجرم عليه كذا من الحد والتعزير.

أو الأجواء كانت غير حرة من جهة الكسب والعمل وحيازة المباحات وما أشبه، والقانون آخذ بأكظام الناس حتى تفشت فيهم البطالة، و لم يجدوا لقمة العيش، ثم المرأة تبيع نفسها أو الولد يبيع نفسه لأجل الأكل وسد الجوع، أو يسرق لنفسه وعائلته هل يمكن أن يقول الشرع إن عليه حد كذا.

هذا ما دل على خلافه الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ألم يقل سبحانه: ﴿إلا ما اضطررتم﴾[1]، وألم يقل رسول الله (صلى الله عليه وآله): «رفع عن أمتي تسع»[2]، وأليس الإجماع يوافقهما، وأليس العقل يدل على لزوم إنسانية التكاليف.

وقد قال سبحانه بالإضافة إلى الكبريات المذكورة في كبرى كلية أوسع: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾[3]، ويقول الإمام (عليه الصلاة والسلام): «فإن شيعتنا لفي أوسع مما بين ذه وذه» مشيراً إلى السماء والأرض[4].

والتناقض الذي وقع فيه بعض الحكام مما أظهر الإسلام بمظهر الجلاد البشع، وأوجب تنفير الناس عن الإسلام إنه في أجواء غير صالحة في قوانين كابتة غير إسلامية عمل بتطبيق الحدود الشرعية بدون توفر الشرائط المذكورة في (الفقه)، وأخطأت مرة ثالثة في إضافة حدود وتعزيرات وسجون وغرامات وتعذيبات داخل السجون وخارجها اخترعها بنفسه مما ليس لها في أي من الأدلة الأربعة إشارة أو ذكر، بل الأدلة الأربعة كلها على خلافها.

وعلى أي حال، فاللازم بالنسبة إلى أحكام الجريمة ملاحظة أمور:

((الجريمة وصحة الدولة وفسادها))

الأول: صحة الدولة، فالدولة الفاسدة تغري الناس إلى الجرائم،

---

(١) سورة الأنعام: ١١٩.

(٢) انظر وسائل الشيعة: ج١٥ ص٣٦٩ ب٥٦ ح٢٠٧٦٩. وبحار الأنوار: ج٧٤ ص١٥٥ ب٧ ح١٢٣.

(٣) سورة البقرة: ١٨٥.

(٤) تأويل الآيات الظاهرة: ص١٧٦.

ولذا قالوا: (الناس على دين ملوكها)، وصدّق الإمام الرضا (عليه الصلاة والسلام) ذلك السارق الذي أراد المأمون قطع يده[1].

وذكر الفقهاء أن شرط رئاسة الدولة مرجعيته للتقليد، لأن المرجع هو النائب للإمام (عليه السلام)، وذكرنا لزوم (شورى الفقهاء) في المراجع إذا كانوا متعددين، كما هو الغالب.

وشرائط مرجع التقليد هي العقل والبلوغ والإسلام والذكورة والعدالة والإيمان والاجتهاد والضبط، بأن لا يكون كثير النسيان، والحرية وطهارة المولد، وأضاف بعضهم سلامة الحواس من سمع وبصر ونطق، على تفصيل ذكرناه في كتاب التقليد.

وقد قال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾[2]، فهل يعقل أن يفوض الله سبحانه وتعالى إجراء الحدود إلى الدولة الظالمة، وقد قال سبحانه: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[3]، وورد في الحديث: «لعن الله الآمرين بالمعروف التاركين له، والناهين عن المنكر العاملين به»[4]، وقد رأى شخص خليفة يقطع يد سارق فقال: الله أكبر سارق العلانية يقطع سارق السر.

((الجريمة وظروفها))

الثاني: ظروف المجرم والجريمة، فعمل الجريمة بما هو عمل لا يكون له عقاب حتى ينضم إليه ظروف الجريمة، إذ شروط المجرم حتى يكون عمله جرماً مستحقاً للعقاب أن يكون بالغاً عاقلاً شاعراً مختاراً عالماً، ولم يكن مضطراً، ولم يكن من باب مزاحمة الأهم والمهم، أو المتزاحمين حيث يتخير الأمر.

فغير البالغ، والمجنون، وغير الشاعر كالنائم والسكران وشارب المرقد، والمكرَه، والجاهل قصوراً وأحياناً حتى تقصيراً، والمضطر لا عقاب عليهم، على تفصيل مذكور في (الفقه).

نعم هناك بعض الاستثناءات، مثلاً غير البالغ المميز يؤدب في بعض الجرائم.

وهكذا إذا كان هناك أهم ومهم، فلا جريمة كما إذا كانت الأمواج تغرق السفينة إذا لم نخفف عليها بإلقاء

---

(١) انظر مستدرك الوسائل: ج١٨ ص٣٢ ب٢٨ ح٢١٩٣٥.

(٢) سورة الصف: ٢ ـــ ٣.

(٣) سورة البقرة: ١٢٤.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٦ ص١٥١ ب١٠ ح٢١٢١٦.

بعض الأمتعة أو الأفراد في البحر، كما في قصة يونس (عليه الصلاة والسلام)، أو أردنا خرق السفينة حتى لا يغصبها الغاصب، إلى ما أشبه ذلك.

وإلى ما ذكرناه يشير بعض المدارس الحديثة من ملاحظة الشخصية مع ملاحظة الجريمة، لا الشخصية فحسب ولا الجريمة فحسب، وإنما هما معاً، ولذا قرروا جعل اضبارتين لكل جريمة.

وكما قرروا تعاون القاضي مع الطبيب النفسي والعالم الاجتماعي والمؤسسات الخيرية لأجل قلع الجريمة، فإن اللازم رفع الجريمة لا معاداة المجرم، فإذا زنى ولم يكن له زوجة لعدم قدرته، تعاون القاضي مع مؤسسة الزواج لتزويجه، وإذا كان سارق ولم يكن له شغل مما اضطر إلى السرقة تعاون مع مؤسسة التشغيل لإعطائه شغلاً يليق به، إلى غير ذلك، وقد ورد في الشريعة تلميحات كثيرة إلى هذا الشرط مما يستحق أن يؤلف بعض الباحثين حوله كتاباً مستقلاً، وإليك الإلماع إلى بعضها، مثلاً:

((نماذج مما يلزم ملاحظتها))

أولاً: ورد في التاريخ أن الرسول (صلى الله عليه وآله) عفا عن حاطب، وقال لمن طلب عقابه: لعل الله نظر إلى أهل بدر فقال قد غفرت لكم[1]، فالسابقة الحسنة يرفع العقاب أو يخففه.

الثاني: الظروف السيئة للمجرم ما يسوقه إلى الجريمة، كظروف الكوفة قبل مجيء علي (عليه الصلاة والسلام) إليها، ولذا عفا عن سارق، وزوج زانية بدون عقابها، وعفا عن لائط، حيث عملوا في ظروف فوضى.

الثالث: إذا ارتكب الإنسان اللمم وقد اجتنب الكبائر، كما في الآية الكريمة[2].

الرابع: ظروف الأهم والمهم، ولذا عفا الرسول (صلى الله عليه

---

(١) بحار الأنوار: ج٢١ ص٩٢ ب٢٦.

(٢) انظر سورة النجم: الآية ٣٢.

وآله) عن الهاربين عن الحرب، مع أنها معصية كبيرة بنص القرآن الحكيم[1] فلم يعزرهم.

الخامس: الصباوة، ولذا ورد «عمد الصبي خطأ»[2].

السادس: المريض، فإن حد المريض أقل كما ورد في تفسير قوله سبحانه: ﴿وخذ بيدك ضغثاً﴾[3]، وذكرنا تفصيله في كتاب الحدود.

السابع: المرأة، ولذا قال علي (عليه الصلاة والسلام) في البصرة بعدم التعرض للنساء وإن سببن أمراءكم وشتمن أعراضكم[4].

الثامن: حد الوالد، حيث لا اقتصاص له عن الولد، ولا يحبس في دين ولده، كما ورد في شكاية ولد عن والده إلى الرسول (صلى الله عليه وآله)، وقال الإمام (عليه الصلاة والسلام) للسائل الذي اعترض على ذلك: أترى رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يحبس الوالد في دين ولده.

التاسع: حد العبد والأمة، فإنه أخف من حد الحر، كما في الكتاب والسنة، فإنه لا يزاد على واجبه أمام المولى الحد الكامل عليه في الجريمة، فقد قال سبحانه: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بأيمانكم بعضكم من بعض فأنكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم﴾[5].

العاشر: المرة الأولى أخف من الثانية ونحوها، كما في الصيد في الحج، قال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن

---

(١) سورة الأنفال: ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٩ ص٨٨ ب٣٤، وراجع الوسائل ج٢٩ ص٤٠٠ ب١١ ح٣٥٨٥٩.

(٣) سورة ص: ٤٤.

(٤) انظر الكافي: ج٥ ص٣٩. وبحار الأنوار: ج٣٢ ص٢١٢ ب٣.

(٥) سورة النساء: ٢٥.

قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام﴾[1]، وكما قال الإمام الجواد (عليه الصلاة والسلام) في مجلس الخليفة في مسألة الصيد في الحج[2].

الحادي عشر: شدة العقاب تكون في الظروف الحسنة دون السيئة، ولذا يفرق بين الزاني المحصن وغير المحصن في العقاب.

الثاني عشر: الظروف الاضطرارية، ولذا رفع علي (عليه الصلاة والسلام) عقاب الزانية المضطرة في زناها.

الثالث عشر: ظروف الاشتباه، كالزاني اشتباهاً يزعم أنها زوجته، حيث لا عقاب عليه كما في قصة الأختين اللتين أهديتا إلى غير زوجهما، وقصة الرجل الذي زنا بأخت الزوجة زاعماً أنها زوجته.

الرابع عشر: التخفيف على المرأة، ولذا لا تقتل في الارتداد، والفرق بين هذا وما سبق أن السابق كان في التعزير وهذا في الحد.

الخامس عشر: عدم إجراء الحد في أماكن خاصة كأرض العدو والحرم، حيث أجرم المجرم وهرب إلى الحرم، كما ورد بذلك روايات.

السادس عشر: عدم إجراء الحد في زمان خاص، كالسرقة في عام المجاعة.

السابع عشر: عدم إجراء الحد مع الشبهة، فقد قال (صلى الله عليه وآله): «ادرءوا الحدود بالشبهات»[3]، وذلك يشمل القاضي والشاهد والمرتكب.

---

(١) سورة المائدة: ٩٥.

(٢) الصراط المستقيم: ج٢ ص١٧٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٧٤ ح٥١٤٦.

الثامن عشر: عدم إجراء الحدود في شدة الحر والبرد.

التاسع عشر: «الإسلام يجب ما قبله»[1]، فلا إجراء للحد لمن أجرم ثم أسلم.

العشرون: (الإيمان يجب ما قبله) كما ذكرناه في الكتب الفقهية، على ما ورد من أن المخالف إذا استبصر كان كذا.

الواحد والعشرون: قيام الدولة الإسلامية يجب عما قبله، كما ورد في حديث الإمام الرضا (عليه الصلاة والسلام).

الثاني والعشرون: إذا فعل حسنة تدرأ السيئة، على ما ذكره بعض الفقهاء، فقد روي عن الصادق (عليه الصلاة والسلام) قال: «أتي أمير المؤمنين (عليه السلام) برجل وجد في خربة وبيده سكين ملطخ وإذا رجل مذبوح يتشحط في دمه، فقال له أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): ما تقول، قال: أنا قتلته، قال: اذهبوا به فأقيدوه به، فلما ذهبوا به أقبل رجل مسرع، إلى أن قال: فقال: أنا قتلته، فقال أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): للأول ما حملك على إقرارك على نفسك، فقال: وما كنت أستطيع أن أقول وقد شهد علي أمثال هؤلاء الرجال وأخذوني وبيدي سكين ملطخ والرجل يتشحط في دمه وأنا قائم عليه خفت الضرب فأقررت، وأنا رجل كنت ذبحت بجنب هذه الخربة شاة وأخذني البول فدخلت الخربة فرأيت الرجل متشحطاً في دمه فقمت متعجباً فدخل علي فأخذوني.

فقال أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): خذوا هذين فأذهبوا بهما إلى الحسن (عليه السلام) وقالوا له: ما الحكم فيهما، فذهبوا إلى الحسن (عليه السلام) وقصوا عليه قصتهما. فقال الحسن (عليه السلام): قولوا لأمير المؤمنين (عليه السلام): إن

(١) مستدرك الوسائل: ج٧ ص٤٤٨ ب١٥ ح٨٦٢٥.

كان هذا ذبح ذاك فقد أحيى هذا، وقد قال الله عزوجل: ﴿ومن أحياها فكأنما أحيى الناس جميعاً﴾[1]، يخلى عنهما ويخرج دية المذبوح من بيت المال»[2].

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في ثنايا الفقه والحديث والتاريخ.

((المعيار في الجريمة الشرع))

وبعد الثاني وهو (ظروف المجرم والجريمة) يصل الأمر إلى الشيء الثالث، وهو أن يكون ما ارتكبه جريمة في الشريعة الإسلامية، فإنه كما سبق الألماع إليه، أكثر ما يسميه القانون جريمة لا يراها الإسلام جريمة.

ونظرة فاحصة إلى المحاكم والسجون في البلاد الديمقراطية تظهر هذه الحقيقة، فإن عشرات الألوف من الناس الذين يحاكمون في المحاكم ويذهب بهم إلى السجن لا محكمة عليهم ولا سجن في منطق الإسلام، وإذا قام في يوم من الأيام حكومة الإسلام لم يكن من كل تلك المحاكم ولا كل تلك السجون والسجناء عين ولا أثر.

ولنذكر مائة مادة مما يخالف القانون ويستحق المحاكمة والسجن بينما الإسلام يرى كل ذلك مباحاً، ومن الحق الطبيعي للإنسان بما هو إنسان وإن كان غير مسلم، هذا بالنسبة إلى البلاد التي تسمى حرة وديمقراطية، أما في العالم الثالث بما فيه البلاد الإسلامية والعالم الشيوعي فالأمر أدهى وأمر.

وهذه الأمور التي نذكرها هي حرة في الإسلام، مقيدة في القانون بما إذا خالف الإنسان القانون فيها استحق المحاكمة والعقاب سجناً أو تعزيماً، وهي عبارة عن:

الحرية في البيع والشراء والرهن والإجارة والضمان، واختراع أي عقد جديد لم يمنع عنه الشارع، والكفالة والصلح والتأمين والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة وحيازة الأرض وحيازة سائر المباحات، والوديعة والعارية والإجارة والوكالة والوقف والصدقة والعطية والهبة والسكنى والعمرى والرقبى، والسبق والرماية والوصية، والنكاح والطلاق والخلع

(١) سورة المائدة: ٣٢.

(٢) انظر الكافي: ج٧ ص٢٨٩ ح٢.

والرضاع، والسفر والإقامة، وفتح المحل والإقرار والجعالة والطباعة وقدر المهر وسائر خصوصيات النكاح، وامتهان أية مهنة شاءها الإنسان، والثقافة والعهد واليمين والنذر، وتناول الأطعمة المحللة وإحياء الموات والأخذ بالشفعة، والإرث حسب المقرر في الإسلام حيث قال الرسول (صلى الله عليه وآله): «من ترك ضياعاً فعلي ضياعه، ومن ترك مالاً فلورثته»[1].

والمراجعة إلى أي قاض شرعي، والشهادة والاستشهاد، واختيار الديات أو القصاص أو العفو، والزراعة والصناعة والعمارة، وكون الإنسان حراً بدون جنسية وهوية وبطاقة وما أشبه، وإصدار الجريدة وإصدار المجلة وامتلاك محطة الإذاعة وامتلاك محطة التلفزيون، والعمل وإبداء الرأي والتجمع وتكوين النقابة وإنشاء الجمعية وإنشاء المنظمة وإنشاء الحزب والانتخاب والإمارة والولاية والسفارة، وانتخاب أي وظيفة من وظائف الدولة، والحرية بعدم رقابة الحكومة على الناس بأجهزة الإنصات والتلفون وما أشبه، وإنجاب أي عدد من الأولاد، وعدد الزوجات إلى أربع في الدوام، وأكثر في الانقطاع، وكيفية الأكل والشرب واللباس والذهاب والرجوع من البيت وإلى البيت ومن المحل وإلى المحل، وبناء المساجد وبناء المدارس وبناء الحسينيات وبناء المستشفيات وبناء المستوصفات وبناء دور النشر وبناء دور الثقافة وبناء الخانات والفنادق وبناء دور الولادة وبناء دور العجزة، وفتح البنوك، والدخول في أية جمعية شاء من الجمعيات الصحيحة، والخروج من أية مؤسسة أو وظيفة أو جمعية شاء من الجمعيات الصحيحة، وانتقاء أي نوع من أنواع السيارات وسائر المواصلات، وكيفية المعاملة والقرض والاقتراض وإعطاء التولية وغيره لأي أحد، والحرية في جعل الاسم لأي شخص أو لأي محل مرتبط به، فلا يرتبط جعل الاسم

(١) تهذيب الأحكام: ج٦ ص٢١١ ب٨٤ ح١١.

بإجازة الدولة، وفتح حقول الدواجن، والرجوع في التقليد إلى أي مرجع شاء، وانتخاب أي خطيب أراد، والحرية في العقد ونحوه عند أي عالم في قبال عدم الحرية في ذلك بالنسبة إلى غالب الدول حيث يقيدون الإنسان بتسجيل عقده ونحوه عند دائرة خاصة.

إلى غيرها من الحريات الكثيرة، مما ألمعنا إلى بعض تفاصيلها في كتاب (الصياغة).

((**المرأة وما يصلحها**))

ثم إن الشارع لم يجعل الحق للمرأة في رئاسة الدولة أو القضاء أو مرجعية التقليد، أما في الأخرين فلأن القاضي يلزم أن لا يكون عاطفياً والمرأة عاطفية، ومرجع التقليد من أبرز صفاته القضاء فحيث لا يمكن القضاء لا يمكن مرجعيتها للتقليد، بالإضافة إلى أن نفس المرجع ولو بدون القضاء لا يلائم كونه عاطفياً، لأنه مرجع للناس.

وأما في الأول فلأن الوصول إلى رئاسة الدولة أي الإمارة تلازم حريات للمرأة توجب فسادها والمشاكل الكثيرة لها، فإذا قورنت هذه المصلحة أي أمارتها بما يلازمها من الفساد كان قانون الأهم والمهم العقلائي يوجب عدم إعطاء أفراد قليلة من النساء للإمارة في سبيل عدم فساد أفراد كثيرة منهن، مثلاً رئيسة دولة بريطانيا تصل إلى الحكم في بريطانيا لكن ذلك على ضرر المرأة مادياً ومعنوياً بصورة عامة، فإن وصولها إلى الحكم إنما يكون في جو حرية عامة للمرأة والحرية العامة طرف منها إهانة للمرأة بفتح المواخير أولاً.

وإهانتها ببقائهن عوانس في البيوت، حيث إن الحرية الجنسية توجب الأمرين ثانياً.

وإباحة الرجل بإباحة الشذوذ الجنسي إذ لما أبيحت المرأة وتمكن كل رجل من كل امرأة يريدها، غالباً يقل رغبة الرجل عن النساء لكثرتهن فيفكر في الشذوذ ويعمل به ثالثاً.

وإهانة للمرأة بجعلها وسيلة لإعلان البضائع وما أشبه رابعاً.

وإهانة للمرأة بإدخالها في أعمال صعبة لا تتحمل جسمها ولا يليق

بشأنها وأنوثتها خامساً.

وإهانة لها بجعل أجورها أقل حيث عملها لا يكون كعمل الرجل سادساً.

وإهانة الإنسان بصورة عامة بإسقاط للأجنة حيث إن إباحة الجنس توجب ذلك سابعاً.

وإهانة للإنسان بتفكك العائلة، إذ لا داعي للشاب والشابة في تحمل مسؤولية العائلة بعد توفر اللذة في كل مكان.

أما في سائر الأعمال والحقوق فالمرأة قد تساوي الرجل، وقد تقدم على الرجل، وقد يتقدم الرجل عليها حسب المصلحة، مثلاً في باب الإرث قد يزيد إرث المرأة وقد يزيد إرث الرجل وقد يتساويان، كما ذكرناه في كتاب الإرث.

وكذلك في باب النكاح لها المهر وليس للرجل، وهي تتمكن أن تشترط أن بيدها الطلاق وكالةً عن الرجل، وليس عليها جهاد ولا صلاة الجمعة، ونفقتها واجبة على الأب والزوج والولد، إلى غير ذلك مما لسنا بصدد تفصيله الآن.

وهذه الموارد المائة التي قرر الإسلام حريتها في الإطار الإسلامي، وقرر القانون تقييدها إذا خالفها الإنسان كان نصيبه المحاكمة والسجن، فإذا ضربت هذه المائة التقييدات في أقسام مخالفات الأفراد لها، ونعد منها عشرة فقط، صارت المخالفات التي تحاكم الإنسان وتسجنه ألفاً.

وهي مخالفة القانون عن جهل، أو نسيان، أو غره إنسان بتزوير الإجازة، أو رأى أنه غير لازم شرعاً، أو لم تمهله الفرصة للاستجازة، أو تكاسل، أو لم يمكنه، أو الدولة لم تسمح له، أو أخطأ في عدم أخذ الإجازة، أو اضطر كما إذا أريد قتله أو أخذ ماله فهرب إلى بلد آخر.

فهذه ألف نوع وألف قسم من عدم أخذ الإجازة، فإذا فرض وهو فرض واقع خارجاً أن كل مخالفة عملها عشرة أفراد كان عشرة آلاف إنسان يساقون إلى المحاكم ثم إلى السجون، أو يؤخذ منهم الغرامات، مع ما يصادف ذلك من هدر الأوقات والأموال والكرامات وتضخم الإدارات

والموظفين وما تهدره تلك الإدارات وأولئك الموظفون من أموال الأمة.

((من حقوق السجين))

وحيث إن السجين إنسان له كرامته وحريته المقررة من قبل الله سبحانه له، فاللازم الاقتصار في السجن المشروع على أقل قدر ممكن من الضيق، مما يصدق عليه مسمى السجن، فإن الضرورات تقدر بقدرها.

وسواء كان السجن شرعياً كما تقدم الإلماع إلى أن الشرع يسجن بعض الناس وإن كانت بالنسبة إلى السجون الوضعية أقل من الواحد في الألف، أو غير شرعي كما هو المتعارف في عالم اليوم، فاللازم على الدولة مراعاة السجين مراعاةً تناسب كرامته، فإن هناك في سجون اليوم غير الشرعية محرمين، محرم أصل السجن ومحرم كيفيته، فإذا فعلت الدولة الحرام الأول فلا تفعل الحرام الثاني.

وعلى أي حال، فاللازم مراعاة السجين كأنه منطلق في الخارج، باستثناء أصل السجن، وذلك إنما يكون بالأمور التالية التي اقتبسنا بعضها من النظام العالمي للسجون مصداقاً، وإن كان كلي (الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم) يشملها.

الأول: اختيار السجين في إجراء جميع المعاملات، من البيع والشراء والرهن والإجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والحوالة وحتى الكفالة في الصورة الممكنة وغيرها، سواء في داخل السجن أو خارجه، بواسطة التلفون أو الوكيل أو ما أشبه.

الثاني: ممارسة عقد النكاح أو الطلاق بأقسامه، لنفسه أو غيره ممن كان وكيلاً عنه أو ولياً عليه، سواء بالنسبة إلى السجناء أو الخارجين عن السجن، ويصح كونه شاهد الطلاق، أو النكاح المستحب الإشهاد فيه، وكذلك بالنسبة إلى كونه وصياً أو موصياً أو متولياً لوقف أو ما أشبه ذلك.

الثالث: كونه شاهداً تحملاً أو أداءً، سواء للداخلين في السجن أو الخارجين عنه، إذ من الممكن تحمل الشهادة بواسطة التلفون، نعم استشكلنا في (الفقه) في تحمل شهادة الطلاق بالنسبة إلى ما إذا كان الشهود في غير محل المطلق بسبب التلفونات المتعددة الخطوط.

الرابع: ممارسة الخطابة والتعليم والكتابة للجرائد والمجلات، وإلقاء الخطب والتمثيليات، لمن في داخل السجن أو لمن في خارجه، بواسطة الراديو أو التلفزيون أو ما إلى ذلك.

الخامس: ممارسة المهن، كالتجارة والحدادة والنقش وصنع المصنوعات وغيرها، وكذلك لا يمنع عن مطالعة الكتب والتأليف ونحو ذلك.

السادس: لزوم وجود محل للتمشي والرياضية في السجن.

السابع: السماح له بجعل محله مركزاً لتعليق اللوحات وصنع سائر الزخرفات وجعل المزهريات والنافورة فيه، وكذلك محلاً للحيوانات الأليفة وغير الأليفة مما تحفظ في الأقفاص كالهرة والدجاجة والأوزة وطيور الحب والبلابل، بل وحتى مثل الفهد وما أشبه ذلك.

الثامن: أن يسمح للسجين بزيارة عائلته له في أي وقت شاءوا، وكذلك بالنسبة إلى المرأة زيارة زوجها لها كما يسمح للسجين ببقاء عائلته معه، وقد ورد أن علياً (عليه الصلاة والسلام) أجاز لعائلة السجين أن يكونوا معه، ففي الجعفريات بسنده إلى جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي (عليهم الصلاة والسلام): «إن امرأة استعدت علياً (عليه السلام) على زوجها، فأمر علي (عليه السلام) بحبسه، وذلك الزوج لا ينفق

عليها إضراراً بها، فقال الزوج: احبسها معي، فقال علي (عليه الصلاة والسلام): لك ذلك انطلقي معه»[1].

التاسع: فصل السجناء بعضهم من بعض، من الرجال والنساء، والصبيان فيما إذا كان خوف الفتنة أو المشكلة، وكذلك فصل الخطرين منهم من غيرهم، بل وفصل المؤذي للسجناء بسبب جنون أو نحوه، أما إذا لم يكن محذور كما إذا شاءت العائلة أن تكون مع ولي أمرها فلا بأس بسجنهم جميعاً في مكان واحد وإن كان فيهم أنواع مختلفة.

العاشر: يلزم توفير الشروط الصحية للسجناء، من حيث السعة والهواء والإضاءة والتدفئة والتهوية والأدوات الصحية لقضاء حاجة السجناء، مع لياقتها ونظافتها وتهيئة حمامات كافية يراعى فيها الفصول السنوية، فيتوفر فيها الماء الحار والماء البارد، ويكون الذهاب إلى الحمام حسب رأي السجين، واللازم صيانة هذه الأماكن ونظافتها.

الحادي عشر: تزويد السجين بالمأكل والمشرب والملبس بما يناسبه ويناسب الفصول كالصيف والشتاء ونحوهما، وكذلك تزويده بالطبيب والدواء قدر احتياجه إليه، كل ذلك في سعة ورفاه.

نعم ورد في الشريعة التضييق على بعض السجناء، وذلك لرجاء أن الضيق يؤدي إلى الانقلاع كما هو الغالب فيخرج من السجن بانقلاعه.

ويدل على المستثنى منه بالإضافة إلى القواعد العامة، ما ورد عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام): إن علي بن أبي طالب (صلوات الله عليه) لما قتله ابن ملجم قال: «احبسوا هذا الأسير وأطعموه وأحسنوا إساره، فإن عشت فأنا أولى بما صنع بي، إن شئت استقدت وإن شئت عفوت وإن شئت صالحت، وإن متّ فذلك إليكم، فإن

(١) مستدرك الوسائل: ج١٣ ص٤٣٢ ب٦ ح١٥٨٢١.

بدا لكم أن تقتلوه فلا تمثلوا به»[1].

لكن لا يخفى أن الإمام (عليه الصلاة والسلام) أحب أن يعفوا أولياؤه عن ابن ملجم، كما في كلام له في نهج البلاغة، وفيه: «أنا بالأمس صاحبكم، واليوم عبرة لكم، وغداً مفارقكم، إن أبق فأنا ولي دمي، وإن أفن فالفناء ميعادي، وإن أعف فالعفو لي قربة وهو لكم حسنة فاعفوا ﴿ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾[2]»[3]، إلى آخر كلامه.

وأما المستثنى فهو المولى إذا أبى أن يفيء أو يطلق، ففي خبر غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) إذا أبى المؤلي أن يطلق جعل له حظيرة من قصب وأعطاه ربع قوته حتى يطلق»[4]. ومن المعلوم أن هذا التشديد إنما هو من جهة أنه يطلق أو يرجع فيخرج من السجن.

وفي رواية أخرى: «إنه إن فاء وهو أن يرجع إلى الجماع، وإلاّ حبس في حظيرة من قصب، وشدد عليه في المأكل والمشرب حتى يطلّق»[5].

الثاني عشر: يسمح لتلاميذه إذا كان مدرساً ولرواد منبره إذا كان خطيباً في الحضور عنده لإلقاء الدرس عليهم أو إلقاء المواعظ، وكذلك يسمح لمن يباحثون معه بارتياد السجن أوقات المباحثة بشرط عدم إيذاء الآخرين.

الثالث عشر: إذا كان السجين في حالة انحراف نفسي لزم السماح له بالطبيب النفسي، وكذا إذا لم يكن يشعر هو بذلك أحضرت له إدارة السجن الطبيب النفسي، وإذا احتاج إلى النقل إلى المستشفى للعلاج نقل إليه، وإذا كان امرأة ولها ولادة و لم يكن يتيسر في السجن نقلت إلى دار الولادة.

الرابع عشر: يلزم أن يكون في سجون النساء أماكن خاصة

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٩ ص١٢٧ ب٦٢ ح٣٥٣١٤.

(٢) سورة النور: ٢٢.

(٣) نهج البلاغة: الرسائل ٢٣.

(٤) الكافي: ج٦ ص١٣٣ ح١٣.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٥٢٤ ذيل ح٤٨٢٤.

لرعايتهن وعلاجهن قبل وأثناء وبعد الولادة، ويسمح للأمهات الارتباط بأطفالهن، وتهيأ أماكن خاصة للحضانة كما إذا كانت في خارج السجن.

الخامس عشر: يلزم أن يكون هناك مفتش عن أحوال السجناء وأنه هل تطبق القوانين المرتبطة برعاية السجين في كل النواحي المذكورة أم لا، واللازم أن لا يكون المفتش من نفس خط إدارة السجن لإمكان تواطئهم على السجين، بل اللازم أن يكون من خط آخر كحزب آخر أو ما أشبه ذلك، وإذا رأى المفتش النقص ورأى أن إدارة السجن لا تهتم بالتكميل لما يقوله المفتش من النواقص رفع المفتش الأمر إلى ما فوق لإصلاح تلك النواقص.

السادس عشر: لا يحق لإدارة السجن تأديب السجناء، بل اللازم عند إساءتهم مراجعة الشرطة، فيفرض أن السجين إنسان حر في خارج السجن فكيف كان يعامل إذا كان هناك، يعامل كذلك داخل السجن، ولا حق لإدارة السجن إعطاء الصلاحية لبعض السجناء في تأديب سجناء آخرين، نعم لا بأس بتدريس بعض السجناء لبعضهم، أو عقدهم حلقات دينية، أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها، يديرها بعض السجناء الآخرين.

السابع عشر: إذا فعل السجين ما يخالف القانون الشرعي أجريت عليه العقوبات ونحوها، كما يجري عند الشرطة والمحاكم في خارج السجن، وإذا أراد السجين أخذ محامي الدفاع كان له ذلك، ولو احتاج إلى مترجم كان له ذلك، ثم إذا كان له مال صرف من مال نفسه وإلاّ فالصرف من مال السجن.

الثامن عشر: يمنع منعاً باتاً العقوبات اللا إنسانية والقاسية لإدارة السجن بالنسبة إلى السجناء لو كانت الحجة التأديب، فلا يجوز وضع السجين في زنزانة منفردة، ولا في مكان مظلم، ولا ملئ الزنزانة بالماء، ولا ربطه بالحائط، أو ما أشبه ذلك من وسائل التعذيب، كما يمنع وسائل الإكراه في السلاسل والأغلال والتثقيل بالحديد.

التاسع عشر: يعطي كل سجين تعليمات السجن كتابة لمن يعرف القراءة، وبواسطة الأشرطة الصوتية لمن لا يعرف الكتابة.

العشرون: يلزم تهيئة الفرص أمام كل سجين بتقديم التماساته وشكاواه في كل يوم أراد ذلك إلى مدير السجن أو إلى المفتش أو إلى غيرهما ممن يهتم بالأمر، كما أنه يجب إخبار المسجونين بجواز الاتصال بأسرهم وأصدقائهم بمراسلة أو زيارة أو نحو ذلك، وإذا جاء إنسان إلى السجين فلا يحق لإدارة السجن الإنصات إليهما أو جعل حاجز من زجاج أو ما أشبه فاصلاً بينهما، من غير فرق بين أن يكون المسجون من أهل البلد أو من غير أهل البلد، كما أنه إذا أراد الاتصال بمحام أو جمعية خيرية أو هيئة أو ما أشبه يجب تلبية طلبه، نعم إذا كان المسجون خطراً حسب حكم الحاكم الشرعي كتابة كان لإدارة السجن تحديده في الاتصالات بالقدر الذي قرره الحاكم في كتابة رسمية.

الواحد والعشرون: يسمح للمسجونين بالاطلاع على الأنباء بوسائل الاطلاع كالصحف والإذاعة والتلفزيون والنشرات والفيديوات وما أشبه، كما أنه يلزم إيجاد مكتبة حافلة لجميع المساجين سواء الرجال أو النساء أو الأطفال، مزودة بكل الكتب التي يحتاجها المساجين، ولو احتاج

المسجون إلى كتاب آخر ليس في المكتبة يلزم على إدارة السجن تحصيل الكتاب له، سواء بماله إن كان له مال، أو بمال إدارة السجن.

كما يلزم السماح لكل مسجون بممارسة أموره الدينية من صلاة وصيام وحيازة للقرآن الكريم والكتب الدينية ككتب الأدعية وما أشبه، كما أنه إذا أراد المسجون ممثلاً دينياً يلزم تزويده به، ويسمح للمسجونين بالقيام بصلاة الجماعة سواء أمّ بعضهم بعضاً أو جاء الإمام من الخارج، وفي أيام شهر رمضان يحضر لهم الطعام فطوراً وسحوراً بالنسبة إلى الصائمين، وفي أيام الحج يلزم السماح للمستطيع بالحج مع أخذ كفالة أو ما أشبه لرجوعه إلى السجن، كما يلزم السماح له بوفاء نذره من زيارة بعض المراقد المقدسة مع أخذ الكفيل أو ما أشبه ذلك، وكذلك إذا كان نذره الاعتكاف، وإذا أراد مكاناً انفرادياً لنفسه لمطالعة أو حفظ أو عبادة أو ما أشبه وجب توفيره له، وغير المسلم إذا كان له شعائر خاصة يلزم المسلم له بإداء شعائره أيضاً.

الثاني والعشرون: يمسح للسجين حضور الأعياد الدينية وسائر المراسيم المهمة كيوم وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله) وسائر المعصومين (عليهم الصلاة والسلام)، كما يسمح له بحضور زيارة مرضاه، وتشييع جنائزهم، وحضور أعراسهم، ونحو ذلك مع الكفيل أو نحوه.

فعن الجعفريات، بسنده إلى جعفر بن محمد، عن أبيه (عليهما السلام): «إن علياً (عليه السلام) كان يخرج أهل السجون من الحبس في دين أو تهمة إلى الجمعة فيشهدونها ويضمنهم الأولياء حتى يردوهم»[1].

وعن ابن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) إنه قال: «على الإمام أن يخرج المحبوسين في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة، ويوم العيد إلى العيد، فيرسل معهم، فإذا قضوا الصلاة والعيد

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٦ ص٢٧ ب١٧ ح٦٣٥٣.

ردهم إلى السجن»[1]، إلى غيرهما من الروايات.

الثالث والعشرون: للسجين أن يطلب نقل سجنه من مكان إلى مكان آخر، إذا لم يكن محذور للحاكم في ذلك، مثلاً كان سجيناً في بغداد فيطلب نقله إلى البصرة أو بالعكس، فإن كلي السجن من حق الحاكم لا بخصوصياته، بل احتملنا في (الفقه) صحة السجون الأقساطية، والسجون في بيت أو نحوه إذا أراد السجين ذلك ولو دار نفسه إذا لم يكن له تكليف زائد على الدولة، أو كان السجين بنفسه يتحمل التكاليف الزائدة، أو يستعد السجين أن يربط بسلسلة طويلة ونحوها وتربط السلسلة بالحائط ونحوه مما لا يمكن هروبه، أو أنه يعطي الكلام أن لا يهرب والحاكم يعلم أن كلامه صحيح، إلى غير ذلك.

الرابع والعشرون: يلزم حفظ ما هو ملك السجين من نقوده وملابسه وساعته والأشياء الثمينة وإثباتها بقائمة يوقع عليها توقيعاً رسمياً ويرجعها له عند الخروج واستلام وصل منه.

كما أنه ليس من حق إدارة السجن الضغط على السجين بأن يلبس ملابس خاصة وإنما هو حسب اختياره، أما ما يرسل له من الخارج فهو على الأصل من الإباحة إلاّ إذا كان محذور في ذلك، كما أنه إذا كانت هناك مواد مخدرة أو أدوية مضرة فلإدارة السجن المنع عنها، إلاّ إذا كان من الضروريات للسجين حسب رأي الطبيب الأخصائي.

الخامس والعشرون: يلزم إخبار أسرة السجين بحبسه ابتداءً، كما أنه يلزم إخبارهم بمرض السجين أو موته أو نقله إلى سجن آخر أو ما أشبه ذلك، كما يلزم إخبار السجين نفسه بموت أحد أقربائه أو مرضه،

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٣١ ح٣٢٦٥.

وقد تقدم أنه يلزم الأذن للسجين بزيارة المريض وتشييع القريب، إلى غير ذلك مما تقدم.

وإذا أريد نقله إلى مكان آخر يجب أن يكون النقل بواسطة مريحة، والمصارف على نفسه إن أراد هو النقل وكان قادراً على المصارف، وإلاّ فعلى إدارة السجن.

السادس والعشرون: يلزم أن يكون موظفو السجن على مستوى ثقافي وذهني لائق، ولهم أبدان صحيحة، وأن يجتازوا تدريبا عاماً وتخصصاً قبل توظيفهم، وأن يحفظوا على هذا المستوى ويعملوا الرفعة أثناء الخدمة، وأن يمرنوا حتى يكونوا قدوة حسنة للمسجونين في سلوكهم، وأن يكونوا ذوي كفاءة وإنسانية وأخلاق.

كما أنه يلزم توعية السجانين والرأي العام بمهمة السجون، وتستخدم الوسائل المناسبة لذلك، ويجب أن يكون موظفو السجون متفرغين وأن يتمتعوا بحقوق موظف الدولة المدنيين، وتكون رواتبهم كافية نظراً لعملهم الشاق، بل فوق الكفاية حتى يسبب ذلك الرفاه لهم مما ينعكس إلى أخلاقهم، كما يلزم أن يعطوا مكافئات نقدية وغير نقدية على حسن خدمتهم، كما أن من تلك المكافئات السماح لهم بالغياب وما أشبه بما لا يسمح لسائر الموظفين، فإن عملهم الشاق يقتضي كل ذلك.

ويلزم أن يضم إلى مدير السجن وسائر الموظفين أخصائيين بعلم النفس وعلم الاجتماع وبالصناعة وبالأمراض العقلية والأطباء وما أشبه، وذلك بصورة مستمرة حتى يمكن تربية السجين وتعليمه والارتفاع بمستواه مما يجعله في المستقبل عضواً صالحاً في الاجتماع، واللازم أن يكون هناك طبيب واحد على صورة الخفر دائماً مع المساجين للطوارئ المحتملة.

السابع والعشرون: يلزم أن يكون مدير وموظف السجن للرجال

رجالاً، وللنساء نساءاً، فلا يجوز استخدام موظفات لإدارة سجون الرجال، ولا موظفين لإدارة سجون النساء، كما يلزم أن يكون الرجال متزوجين والنساء متزوجات، وإذا أراد كل واحد منهم الكون مع عائلته في مكان من نفس ردهات السجن الخارجية يلزم توفير ذلك لهم، وفي سجن الأحداث لا يختلط البنون والبنات، فإن ذلك ينتهي إلى المفسدة، بل اللازم أن يكون للبنين سجن خاص وللبنات سجن خاص.

الثامن والعشرون: لو جن السجين يجب نقله للعلاج، فإن لم يمكن علاجه نقل إلى دار المجانين، كما أنه إذا خيف عليه من الجنون أو الأمراض المستعصية يجب إعفاؤه من السجن.

التاسع والعشرون: يمنع كافة الموظفين المتواجدين في المؤسسات السجنية من استعمال القوة إلاّ في حالة الدفاع عن النفس، أو محاولة هرب السجين، أو محاولته أذية الغير، وإذا اضطروا لاستعمال القوة فبالقدر الضروري، مع تبليغ الحادث لمدير المؤسسة فوراً، كما يلزم تدريب موظف السجن تدريباً بدنياً خاصاً لمقاومة المسجونين المعتدين، ولا يجوز للموظف حمل السلاح أبداً إلاّ بإجازة خطية خاصة بشرط أن يكون أيضاً مدرباً على استعماله، وضابطاً للنفس مما يؤمن من استعماله اعتباطاً.

الثلاثون: يلزم أن تكون بناية السجن الداخلية بناية محكمة غير قابلة للتخريب، ولا يتمكن بعض السجناء من تخريب البناية من الداخل، كما يلزم أن لا يكون داخل السجن آلات يمكن التخريب بها، أو يمكن تجريح بعضهم بعضا، أو تجريح بعضهم لنفسه، أو شنق نفسه بسبب حبل أو ما أشبه.

ويلزم على إدارة السجن ومن فوقهم باعتبار السجين جزءاً من

المجتمع وليس بمنبوذ منه، معالجة السجين بالمعالجات التربوية والأخلاقية وفقاً للعلاج الفردي والاجتماعي لكل سجين سجين.

ويجب تجنيد المجتمع لتأهيل السجين اجتماعياً بعد خروجه، وأن يعهد لباحثين اجتماعيين بمهمة المحافظة على صلات السجين بأسرته أو بالهيئات التي تعمل على إفادته باتخاذ الخطوات لحماية حقوق السجين المدنية وحقوقه في الضمان الاجتماعي في حدود الشريعة المقدسة، كما أنه من المحبذ أن يكون هناك جماعات معترف بها من قبل الدولة لمتابعة حقوق السجناء وزيارتهم والترفيه عنهم وإصلاحهم لينتقلوا إلى المجتمع وهم أفراد صالحون منه.

وبذلك يظهر أن واجب القاضي الذي يحكم بالسجن لا ينتهي بالحكم، بل يجب عليه متابعة السجناء بسبب معاونيه وبسبب هيئات حكومية لتأهيل المسجون اجتماعياً ممن يكونون مرافقين له بين فترة وأخرى، بدون تحامل عليه أو إعادة تفكيره بذنبه، وإنما لتنظيف نفسه وتزكية روحه، ويخلق في السجناء الرغبة في أن يعيشوا في ظل القانون ويحولوا أنفسهم وأن ينمي فيهم الشعور المسؤولية واحترام النفس والمجتمع.

الثاني والثلاثون: يلزم إعداد إدارة السجون السجين للعمل وفق استعداده الجسمي والعقلي، وتوفير العمل الكافي له مما يستوعب نشاطه، ويكون العمل مما يساعده لنفسه ولعائلته في كسب أرزاقهم بطرق شريفة، ويوفر لهم التدريب المهني للقابلين خصوصاً صغار السن على أن يختاروا هم نوع العمل، لا أن يكون الأمر بالإكراه، ويكون العمل على عمل مثله في الخارج حتى يعد المسجون إعداداً مُرضياً للحياة الطبيعية.

ومن اللازم تقديم مصلحة المسجونين على ربح المؤسسة من صناعة ما، كما يلزم إعداد

الدراسة بالنسبة إلى الدارسين والأميين والصغار وما أشبه حتى لا تضيع أوقاتهم بدون دراسة لمن يرغب فيها.

الثالث والثلاثون: يلزم تحديد ساعات العمل للعمال يومياً وأسبوعياً وشهرياً بنفس قانون العرف المحلي للعمال غير المسجونين، وتخصيص يوم للراحة أسبوعياً ووقت كاف لأوجه النشاط الأخرى التي يزاولها السجناء، كما يجب أن يعطوا فرصة الأعياد وهم داخل السجون حتى يعدوا أنفسهم، فهم جزء من المجتمع في أفراحهم وأتراحهم.

الرابع والثلاثون: إذا عمل السجين أعمالاً يدوية أو علمية كأن يكون مدرساً أو ما أشبه يكافأ مكافئة عادلة وفق النظام في الخارج، ويسمح له بإنفاق شيء من مكسبه على حاجاته غير الممنوعة، وإرسال جزء لعائلته، وتحتفظ المؤسسة بجزء من مكاسبه له[1] يتسلمه عند الخروج، سواء عند نفسه أو عند مصرف من المصارف.

الخامس والثلاثون: يلزم على إدارة السجن والهيئات المرتبطة بالسجين كالقاضي وغيره، التفكير بمستقبل السجين والعناية بذلك منذ بدء سجنه، ويلزم عليهم تشجيع السجين حتى يكون على اتصال بالهيئات المفيدة له ولأسرته وبتأهيله اجتماعياً.

السادس والثلاثون: يمنع سجن المجنون الأطباقي بكل أقسامه حتى المعتوه وما أشبه، أما المجنون أدواراً فإنه يجوز سجنه في حال دور إفاقته، كما يمنع سجن من ارتكب الجريمة وهو مرفوع عنه التكليف كالمكره والمضطر والملجأ ونحوهم.

---

(١) حفظ المؤسسة بجزء من راتبه مشروط برضا السجين.

السابع والثلاثون: إذا مات السجين بسبب انهدام السجن عليه أو بسبب طغيان الماء أو الكهرباء أو بسبب سيل أو زلزال أو بركان أو ما أشبه ذلك مما كانت إدارة السجن على ظن بوقوعها أو ما أشبه، كانت ديته على إدارة السجن، كما أن الأمر كذلك فيما إذا نقص عضو منه أو ذهبت قوة من قواه كأن عمي مثلاً.

أما الموت الطبيعي فليس على إدارة السجن شيء.

ولا يخفى أن تحمل الإدارة دية من ذكرناه إنما هو فيما ينطبق على الموازين المذكورة، قال الشيخ في الخلاف: (إذا أخذ صغيراً فحبسه ظلماً فوقع عليه حائط أو قتله سبع أو لسعته حية أو عقرب فمات كان عليه ضمانه، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: لا ضمان عليه، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً طريق الاحتياط تقتضيه، وأما إذا مات حتف أنفه فلا ضمان عليه بلا خلاف)[١].

وقال العلامة في القواعد: (لو حبسه ومنعه الطعام والشراب مدة لا يحتمل مثله البقاء فيها فمات، أو أعقبه مرضا مات به، أو ضعف قوة حتى تلف بسببه فهو عمد، ويختلف ذلك باختلاف الناس وقواهم واختلاف الأحوال والأزمان، فالريان في البرد يصبر ما لا يصبر العطشان في الحر، وبارد المزاج يصبر على الجوع أكثر من حاره. ولو حبس الجائع حتى مات جوعاً فإن علم جوعه لزمه القصاص، كما لو ضرب مريضاً ضرباً يقتل المريض دون الصحيح، وإن جهله ففي القصاص إشكال، فإن نفيناه ففي إيجاب كل الدية أو نصفها إحالة للهلاك على الجوعين إشكال)[٢].

الثامن والثلاثون: الجرائم التي يرتكبها السمجونون داخل السجون لها عقاب سائر الناس، فالقوانين بالنسبة إليهم وإلى غيرهم واحدة.

---

(١) الخلاف: ج٥ ص١٦١.

(٢) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ج٣ ص٥٨٤.

التاسع والثلاثون: كل أقسام السجن على وتيرة واحدة من الأحكام التي ذكرناها، فإن السجن في الإسلام على ثلاثة أقسام:

الأول: السجن الاحتياطي، وهو يتخذ من قبل الحاكم حول المتهم حتى يظهر براءته أو تجريمه، كما ورد من أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يسجن في تهمة الدم ستة أيام[1]، وورد أن علياً (عليه الصلاة والسلام) حبس متهماً بالقتل حتى نظر في أمر المتهمين معه[2]، ولا يخص هذا الشيء الاتهام في القتل، بل يسري في غيره حسب الملاك، فقد روي أن علياً (عليه الصلاة والسلام) قضى في الدين أن يحبس صاحبه فإن تبين إفلاسه والحاجة يخلى سبيله حتى يستفيد مالاً[3].

الثاني: الحبس الحقوقي، وهو الحبس من أجل ذهابه بحقوق الناس، وهو قسم من الجريمة أيضاً، فقد روي أن أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) كان يحبس ثلاثة، رجلاً أكل مال اليتيم، أو غصبه، أو أؤتمن على أمانة فذهب بها[4].

الثالث: السجن الجنائي، وهو السجن الذي يسجن به الجناة، وقد ذكرناه جملة من أمثلته في كتاب الحدود، مثل ما روي أن علياً (عليه الصلاة والسلام) قضى في أربعة تباعجوا بالسكاكين وهم سكارى فسجنهم حتى يفيقوا، فمات منهم اثنان وبقي اثنان، فقضى بالدية على الأربعة وأخذ جراحة الباقين من دية المقتولين[5].

وإنما قلنا بأن السجن لكل هؤلاء على قرار واحد، لأن الأدلة العامة تجري في كل أقسام هؤلاء المساجين.

((من آداب القاضي الجديد))

وفي خاتمة هذا المبحث نذكر أنه من آداب القاضي الجديد أن ينظر في حال المسجونين بأمر القاضي السابق، وذلك لأن لا يبقى في السجن شخص

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٩ ص١٦٠ ب١٢ ح٣٥٣٧٨.

(٢) انظر من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٢٨ ح٣٢٥٨.

(٣) راجع تهذيب الأحكام: ج٦ ص٢٩٩ ب٩٢ ح٤٣.

(٤) انظر الكافي: ج٧ ص٢٦٣ باب النوادر ح٢١.

(٥) راجع بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٦٤ ب٩٧ ح٣٣ عن الإرشاد.

بريء أو من انتهى سجنه، ففي المبسوط قال: (إذا جلس القاضي للقضاء فأول شيء ينظر فيه حال المسجونين في سجن معزول، لأن السجن عذاب فيخلصهم منه، ولأنه قد يكون منهم من تم عليه الحبس بغير حق)[1].

وفي شرائع الإسلام: (ثم يسأل عن أهل السجون ويثبت أسماءهم وينادي في البلد بذلك ليحضر الخصوم ويجعل لذلك وقتاً، فإذا اجتمعوا أخرج اسم واحد واحد ويسأله عن موجب حبسه، وعرض قوله على خصمه فإن ثبت لحبسه موجب أعاده، وإلاّ أشاع حاله بحيث إن لم يظهر له خصم أطلقه، وكذا لو أحضر محبوساً فقال لا خصم لي، فإنه ينادى في البلد فإن لم يظهر له خصم أطلقه وقيل يحلفه مع ذلك)[2].

وكذا ذكر غيرهما من الفقهاء، وهكذا الأمر عند علماء السنة فقد قال أبو إسحاق الشيرازي وهو من أعاظم فقهاء السنة: (ويستحب أن يبدأ القاضي في نظرة المسجونين لأن الحبس عقوبة عذاب وربما كان فيهم من تجب تخليته).

---

(١) راجع المبسوط في فقه الإمامية: ج٨ ص٩١ كتاب آداب القاضي، وفيه: (فإذا جلس للقضاء فأول شيء ينظر فيه حال المحبسين في حبس المعزول لأن الحبس عذاب فيخلصهم منه، و لأنه قد يكون منهم من تمّ عليه الحبس بغير حق).

(٢) شرائع الإسلام: ج٤ ص٦٥.

((الحق اعتبار عقلائي))

(مسألة): الحق اعتبار يعتبره العقلاء، سواء على العين أو على غير العين، كما تقدم الألماع إليه.

مثل حق الملكية وحق استعماله وحق استغلاله وحق التصرف فيه، وحق القسم للزوجة وحق القصاص وحق التقاص إلى غيرها مما هو كثير، وذكرنا بعضها في تتمة كتاب الإرث.

فقد يكون لإنسان التصرف في الدار بالسكنى ونحوه، وقد يكون له إيجارها واستغلالها، وقد يكون له حق الاستعمال بأن يكون له حق أن يرهنها فقط فلا يتمكن من التصرف فيها بالسكنى ونحوه ولا استغلالها بأخذ غلتها وفائدتها، وقد يكون له حق أصل الملك فقط لكون الملك محجوراً، والأقسام كثيرة لا نريد التفصيل فيها.

وإنما القصد أنه حسب العرف وقد يؤيده الشرع وقد لا يؤيده، كما قد يجعل الشرع حقاً دون العرف، فبينهما عموم من وجه، وقد أحدث العرف في الآونة الأخيرة بعض الحقوق مما لم يكن في السابق، وحيث إن الشرع قال: (لا يبطل الحق) ولا حاجة إلى تحقق الموضوع في زمان الشارع، بل كلما وجد الموضوع وجد الحكم، فمقتضى القاعدة أن اللازم مراعاة مثل هذا الحق، ونحن نذكر في هذه المسألة بعض الحقوق الحديثة إجمالاً، لأن الكلام ليس في المباحث الاجتهادية حتى نفصل، كما أن الإلماع هو لأجل التمرين لا لأجل أن مثل ذلك من صميم الكتاب الذي وضع مدخلاً للحقوق:

((حق التأليف))

فمنها: حق التأليف، فإنه لما ظهرت المطابع وانتشرت الكتب صار موضع النفع والضرر ، وكذلك غير الكتب مما نتكلم حول بعضه، فحدث هذا الحق عرفاً.

وكيف كان فالحق الأدبي مقابل الحق العيني، كالتأليف للإنسان، وله أن يبيعه وإذا باعه لا حق له في التغيير والإتلاف إلاّ بالإقالة والاستقالة، بينما قبل ذلك له الحق، أما بدون البيع فله ذلك دون ورثته، فإنه حق خاص به.

كما يرد على هذا

الحق الصلح والهبة معوضة وغير معوضة، ويأتي فيه خيار الغبن والعيب والرؤية وبعض الخيارات الأخر، ويكون إرثاً ترث حق الزوجة منه حسب موازين الإرث، ويكون منه الثلث والوصية.

وللمؤلف أن يسقط حقه كما له أن يبع بأن يسقطه بالنسبة، سواء لدار نشر خاص أو شخص خاص أو مطلقاً، وأن يوقفه وأن يجعله ثلثاً، وهل حقه مؤبد أو حسب رؤية العرف، الظاهر الثاني، فهو كالملك كما يرى العرف أن ملكية دار زيد لا تكون مستوعبة للاطباق فوقها إلى السماء، أو تحتها إلى تخوم الأرض، وإنما هي محدودة بحدود عرفية، كما ذكرناه في (إحياء الموات) كذلك في المقام.

وهل يحق له الاحتكار، الظاهر العدم، لإطلاق أدلة الضرر، فإنه وإن لم يكن من الاحتكار الخاص لكنه من الاحتكار العام، كما ذكرناه في (الفقه).

وعليه فله أن يبيعه بأكثر من قيمته في غير مورد الاحتكار لا في مورده، حاله حال الخبز لمالكه أن يبيعه بالأكثر إلاّ في مورد الضرر والضرورة كأكل المخمصة.

وهل له منعه بعد انتشاره، مثلاً الشيخ المرتضى (رحمه الله) نشر الرسائل ثم يريد منع النشر بعد ذلك، يأتي فيه نفس الكلام في الاحتكار.

((حقوق أخرى))

ومن قبيل حق التأليف حق الترجمة وحق الاقتباس وحق ترجمة الترجمة، كأن يترجم الكفاية إلى الفارسية ومنها إلى الأردية، وحق النشر، مثلاً نشر دار نشر الذريعة للسيد المرتضى (رحمه الله) في حلة قشيبة خاصة مما يعد من نتاج فكره وعمله، فله حق أن يمنع الآخرين من طبعه بهذه الحلة.

ولو ألف جماعة مؤلفاً واحداً إما ممتزجاً كما في التآليف التي يشترك فيها جماعة، أو مميزاً كأن جمعوا مقالات أنفسهم في كتاب، كان للجميع حق واحد بالتساوي أو الاختلاف، فإذا كان لكل ربعه وباعوه بأربعة دنانير كان لكل دينار، وإذا كان لأحدهم الثلث وللآخر السدس وللثالث النصف وباعوه بستة كان

للأول ديناران وللثاني دينار وللثالث ثلاثة دنانير.

ولو احتاج الناس إلى المؤلف لدين أو دنيا ومنع صاحبه، أجبره الحاكم، أو يكون كأكل المخمصة بدون حاجة إلى اجبار الحاكم.

وإذا لم يجعل المؤلف لنفسه الحق ومات لم يكن للوارث ذلك إذا كان الحق جعلياً، أما إذا كان تلقائياً يكون حاله كحال من لم يمنع الناس من أخذ الماء من ساقيته ثم يموت حيث يرثها الورثة، والظاهر الثاني لأنه مقتضى كونه حقاً إلاّ إذا أسقطه.

وإذا عمل مجنون عملاً فنياً أو صغير فالحق لهما يتولى أمرهما وليهما.

ومثل هذا الحق ليس بخاص للتأليف بل يشمل حق مؤلف المصناف والمؤلفات، والفرق بينهما أن التأليف كجمع الأحاديث، والتصنيف هو الأمور العقلية التي يذكرها مصنفها أو ما أشبه.

وعلى أي حال، فمثل التأليف بالكتابة تأليف الصوت أو الرسم أو التصوير أو الحركة، والمراد بالحركة المصنفات التي تؤدى بحركات أو خطوات كالتمثيل والألعاب وتكون معدة مادياً للإخراج.

ولو أسقط حقه أولاً ثم أراد الرجوع فيه، فالظاهر أنه لم يكن له ذلك، كما إذا اعرض عن أثاثه وألقاها في الشارع ثم يريد الرجوع فيها بعد أن أخذها الناس، إلاّ إذا كان الرجوع قبل نشره من قبل الناس، فهو كما إذا رجع إلى أثاثه قبل أخذ الناس لها، أو أرجعوا الحق إليه كما إذا أرجعوا الأثاث المأخوذة إليه، فإنه كما ذكرناه مكرراً المقولات الاعتبارية إنما هي بإزاء المقولات الحقيقية.

ويصح جعل الحق لنفسه في أوقات خاصة كالشتاء، فللناس الاستفادة من نشر كتابه مثلاً صيفاً لا شتاءً، وهو بمعنى إعراضه عن حقه في أوقات خاصة لا مطلقاً، فهو كما إذا أباح الاستفادة من داره في أيام الزيارة لا مطلقاً.

((حق التسمية))

ولو جعل اسماً خاصاً لكتابه أو مؤسسة أو جريدة أو ما أشبه، فإذا صار عرفاً حقه لم يحق لغيره التسمية به فيما

يكون معرضاً لضرب صاحب الاسم بسبب الاشتباه، مثلاً أخرج مجلة علمية صارت معروفة ويتهافت الناس عليها وسماها (العلوم الكونية) مثلاً، فإذا أخرج آخر مجلة بهذا الاسم صار سبباً لاشتباه وإضلال الناس باشترائهم تلك المجلة بدل هذه، ويتضرر صاحب المجلة الأولية ببقاء نسخها عنده، فإنه يعد حينئذ حقاً عرفاً فلا يصح لغيره التسمية بهذا الاسم، بخلاف ما لم يكن الأمر كذلك حيث يحق للغير، لإطلاق سلطنة الناس، فإن الاعتبار من فروع النفس أو المال، ولذا يحق للإنسان أن يسمي نفسه بما شاء أو يسمي مؤسساته كذلك، فلا يقال إنه ليس بمال ولا نفس فمن أين الناس مسلطون عليه.

بل يشمله أيضاً (من سبق) ونحوه.

ومنه يعلم أنه في محل المنع لو زاحمه اللاحق كان للسابق حق التعويض بسبب الضرر الذي لحقه بسبب ترويج بضاعته بالاسم السابق، فهو من مبدأ المزاحمة غير المشروعة، فإن هذا وإن لم يكن وارداً في نص أو إجماع إلاّ أن إطلاقات الأدلة التي ذكرناها كمن سبق وغيره يشمله.

وذلك في قبال مبدأ المزاحمة المشروعة، كما إذا لم يكن الأمر بهذه المثابة.

وإذا ترك تلك الجريدة أو المجلة مثلاً حتى نسي الناس اسمها مما لم يكن بنظر العرف تسمية جريدة أو مجلة جديدة بالاسم السابق تصرفاً في حق الأول، لم يكن بالنسبة إلى الثاني بأس.

ولا فرق في عدم جواز التسمية في صورة قيام الجريدة أو المجلة، بين بقاء مؤسسها أو موته وإدارة ورثتها أو المشتري لها شؤون الجريدة أو المجلة، لبقاء الحق ما دام الشيء قائماً، فيحق لصاحب الحق بيعه أو إجارته مدة أو رهنه أو وقفه أو الصلح عليه أو هبته أو جعله ثلثاً أو ما أشبه.

((فروع))

ولو أراد إنسان الجمع من مصنفاف عدة مصنفين لزم استجازتهم أو استجازة ورثتهم أو من اشترى منهم، إلى غير

ذلك.

ثم المشتري لحق التأليف ونحوه قد يشتري بدون شرطه فله أن يبيعه أو ينقله إلى غيره، وقد يشتري بشرط بقائه عنده فلا يصح له بيعه، كما أنه قد يشتري قدر بقاء البائع أو المشتري فبعد موتهما ينتقل الحق إلى ورثة البائع.

ولو أرادت الحكومة غلق الجريدة أو المجلة أو منع الكتاب أو ما أشبه فهو خلاف حرية الناس، إلاّ إذا اقتضت المصلحة اللازمة ذلك، وحينئذ فعلى الحكومة التعويض، حاله حال أكل المخمصة، لأنه من الجمع بين الحقين.

وهل يجوز لمن يرد التأليف أن يجمع مثلاً خطب علي (عليه السلام) من (نهج البلاغة) على غير أسلوبه، مثلاً يجمعها على الأسلوب الموضوعي، وفرضاً السيد الرضي (رحمه الله) حاضر لا يرضى بذلك، لا يبعد المنع لأن الرضي جمعها فله حق اختصاصه، وصرف الجمع على أسلوب آخر سرقة منه، وكذلك حال من يجمع الشرائع للمحقق مثلاً على أسلوب آخر، إلى غير ذلك

ولا يخفى أنه لا يجوز جمع القرآن الكريم على غير هذا الأسلوب بتقديم وتأخير سوره، ولا بجمع آياته كذلك، مثلاً بجمع آيات موسى (عليه الصلاة والسلام) تباعاً، أو آيات الصلاة والزكاة كذلك في تنسيق واحد، لكن ذلك إذا كان تحت عنوان أنه القرآن، لا ما إذا كان تحت عنوان جمع آيات موسى (عليه السلام) مثلاً.

ومن السرقة المحرمة أن يطبع الإنسان الكتاب باسمه لا باسم مؤلفه، أو يطبع ديوان الشاعر باسمه لا باسم الشاعر، أو باسم إنسان ثالث، بل وكذلك إذا قرأ الشعر فوق المنبر باعتبار أنه له لا للشاعر، إلى غير ذلك.

ولو جعل أشعار السعدي في بستانه أو المتنبي في ديوانه قصصاً، أو جعل قصص كليلة ودمنة أشعاراً، والمفروض أن صاحبها حي لا يرضى بذلك، فالظاهر عدم جوازه، نعم إذا كانت القصص موجودة في غير هذا الكتاب الناثر أو الشاعر جاز لأنه لم يتعد

بحق أحد.

ومنه يعلم حال ما إذا جعل كتاباً علمياً قصصاً، أو قصصاً كتاباً علمياً، والمعيار أن يرى العرف أنه تعد بحق المؤلف أو الشاعر فلا يجوز، أو ليس تعدياً فيجوز.

فالقراءة بطور خطيب خاص إذا رأى العرف أنه تقليده احتاج إلى إجازته، وكذلك إذا قرأ منابره التي ألقاها في الأشرطة أو سجلها من تحت المنبر، وهكذا حال ما إذا جعل أشرطته في الراديو أو التلفزيون أو الفيديو، ومثلها ما إذا كان يأخذ من الراديو ويسجلها في الأشرطة بدون رضا الخطيب، ولو رد الكتاب غير الأدبي في حلة أدبية فهو من حق المؤلف الأول ويحتاج إلى إجازته، وهكذا إذا جعل الكتاب العامي أدبياً، أو الأدبي عامياً، أو يجعل الشعر القريض عامياً أو ،بالعكس نعم إذا لم يكن ابتكار من الشاعر والناثر وإنما هو أخذ من الأمثلة والحكم وما أشبه لم يكن تعدياً لحقه، مثلاً جعل شعر:

كل ابن انثى وإن طالت سلامته

يوماً على آلة حدباء محمول

بهذا المعنى في قالب آخر.

ومن التعدي بحق الآخرين تغيير بعض ألفاظ الشعر أو النثر، مثلاً يجعل:

قال محمد هو ابن مالك

أحمد ربي الله خير مالك

هكذا:

قال محمد هو ابن العلم

أحمد ربي الله خير منعم

وإذا شك العرف في أنه حق أم لا، فالأصل العدم، فإنه ما لم يثبت الموضوع لم يثبت الحكم.

ثم إذا أعاد المؤلف أشعار المصنف السابق، ولكن بعد إضافة إليه من شرح أو تعليق أو تعريف أو بعد تحويره وتعديله عن

طريق المراجعة والتنقيح أو بعد تحقيق دقيق ومقارنة ما بين مختلف مخطوطاته، وهذا ما يعرف بنشر المخطوطات القديمة فإنه يجب على المصنف اللاحق أن يستأذن مؤلف المصنف السابق أو ورثته قبل نشره الكتاب، مشروحاً أو معلقاً عليه أو معرفاً أو معدلاً بعد المراجعة والتنقيح.

أما إذا كان في صدد رد الكتاب السابق فيما يستحق الرد فليس من حق المؤلف السابق أن يمنعه عن ذلك.

وإذا عمد مؤلف المصنف اللاحق لا لأجل إظهار المصنف السابق كما هو ولو بعد الإضافة أو التنقيح أو التحقيق بل للاقتباس منه عن طريق التلخيص أو عن طريق التحويل من لون من ألوان الآداب أو العلوم أو الفنون إلى لون آخر، فإنه يجب على المصنف اللاحق أن يستأذن المصنف السابق أو خلفاءه أيضاً قبل نشر التلخيص أو التحويل، إلى غير ذلك.

وطبع الشخص لمصنفات القدماء الذي لم يكن لها ذو حق لا بأس به، أما أخذ الثاني أسلوبه فلا يحق إلاّ إذا بذل الشخص الثاني جهداً جديداً في جمع هذه المصنفات التي ترجع إلى عهد واحد بعضها مع بعض، ليدل بذلك على مميزات ذلك العهد، أو وضع المصنفات التي وضعها مؤلف واحد مرتبة بحسب أدوار تاريخ هذا المؤلف، ليدل بذلك على ما وقع من تطور في أسلوب هذا المؤلف أو في تفكيره أو ما أشبه ذلك، فإنه يوجب حق الاختصاص، وكذلك إذا طبعها في حلة خاصة على ما تقدمت الإشارة إليه.

ومثل ذلك ما إذا جمع الشخص القوانين والقرارات واللوائح الصادرة من دولة ما مرتبة بحسب موضوعاتها، أو رتبها ترتيباً أبجدياً بحيث يتيسر الباحث أن يجد الموضوع الذي يريده من طريق الترتيب الأبجدي، أو أن يجد القوانين وغيرها من

مراسيم وقرارات ولوائح مدونة تحت هذا الموضوع أو ذاك، إلى غير ذلك مما يشبه الابتكار في الجمع.

وهكذا حال من يجمع مختارات من الشعر والنثر وغيرها من المجموعات مما كانت منقولة عن مصنفات سابقة في الشعر والنثر وغيرهما من فنون الأدب، أو من مصنفات علمية فيما إذا أضفى عليها ابتكاراً جديداً، فلابد للمؤلف الذي جمع هذه المختارات من أن يأذن لغيره في الاقتفاء لهذا الابتكار.

((فنون الرسم والتصوير والتجسيم))

ومثل الكتب المصنفة الداخلة في فنون الرسم والتصوير بالخطوط أو الألوان أو الحفر أو النحت أو العمارة مما يرتبط بالرسم أو التصوير بمختلف أنواعه، وكذلك حال النقاش والمزخرف والرسام إذا كان في رسمه ابتكار يكون له حق على رسمه، فلا يصح لأحد أن ينقل رسمه دون إذنه، كما لا يحق لأحد أن يحول رسمه إلى لون آخر من ألوان الفنون الجميلة كالتصوير والنحت.

وكذلك المصور إذا كانت لوحاته تنطوي على ابتكار يكون له حق المؤلف عليها، وكذلك الحكم فيما يتعلق بالحفار على ما يحفره، والنقاش على ما ينقشه، والمزخرف على ما يزخرفه، والنحات على ما يصنعه من تماثيل، والمهندس المعماري على ما يضعه من تصميمات معمارية، وهكذا حال المصنفات المجسمة المتعلقة بالجغرافيا أو العلوم، والمصنفات التي تؤدي بحركات أو خطوات وتكون معددة للإخراج المادي كالألعاب الفنية، ونحوه المصنفات المتعلقة بالفنون التطبيقية مثل أعمال الخزف والأواني المزخرفة والأدوات المنقوشة والزجاج الملون، وما إلى ذلك من مختلف الفنون الجميلة، مطبقة تطبيقاً عملياً في شيء مجسم كآنية وحلية وأطباق وزجاج وأجسام نورية بأسلوب خاص وأجسام الحيوانات والأشجار

ونحوها مما تصنع من النفخات في كتاب ونحوه، وينفخ فيها فتكون مجسمة ثم تفرغ من الهواء فتكون، سواء كانت ذات صوت أيضاً أم لا[1].

((فروع في الحقوق المستحدثة))

وكذلك حال الصناعات، كالطيارات والسيارات والقطارات التي تصنع لعابة للأطفال وكان فيها ابتكار.

ولو صنع من القاموس تقليباً بواسطة الحروف الأوائل، أو من المنجد عكسه كان من الابتكار أيضاً، فإذا كان المؤلف موجوداً احتفظ لنفسه بحق التأليف، وكذلك بالنسبة إلى الورثة لم يجز عمل ذلك في كتابه إلاّ بإذنه، نعم يجوز كل تلك الأمور بالنسبة إلى الكافر المحارب حيث هو مهدور المال.

ثم المصور الفوترغرافي إذا كان فيه نوع من الابتكار احتاج إلى الإذن، لأنه كيفية خاصة من اختيار المنظر والجانب الذي يصور منه والتحضير للعمل وما يتلو ذلك من إعداد للصورة والتهذيب الذي يجري فيها، ومن ثم يحمل المصور الفوتوغرافي دائماً طابعاً شخصياً لصانعه.

ولو ابتكر للعمارة كيفية خاصة تسبب دخول الشمس في كل غرفها كما في العمارات الحديثة، أو ما ينقل عن البهائي (رحمه الله) من جعل حرم علي (عليه السلام) بحيث تشرق الشمس على الضريح أولاً ثم على القبة ثانياً، أو أن أول الظهر يأخذ نور الشمس الأيوانات التي في جانب الشرق تمام السنة، كان ذلك أيضاً من الابتكار المحفوظ للمبتكر.

وكذلك حال البيوت الجاهزة أصلاً أو فرعاً بأن أمكن تبدلها كما في لعبة القصور.

وكذا حال التمثيليات التي مثلها مبتكر فلا يجوز إعادتها إلاّ بإذنه.

ولو اتفق أن اثنين عملا مجسمة أو نحتاً أو صورة أو ما أشبه ذلك مما كان فيه الحق لجهة الابتكار من باب توارد الخاطر، فهما شريكان، لما ذكروه في باب توارد العلل، حيث لا يمكن حقان وإلاّ سقط

---

(١) إذا قيل بحلية ذلك، وأن المحرم ما يصنع للعبادة.

حق أحدهما بإعطاء الآخر حق النشر أو بيعه أو ما أشبه ذلك، ولا وجه لكون الحق لأحدهما، ولا لعدم الحق إطلاقاً، ولا لاشتراكهما بالتفاوت، فاللازم الاشتراك بالنسبة.

((من صور النزاع))

ولو تنازع اثنان كل يدعي أنه المبتكر قبل الآخر وأنه أخذه منه، فإن كان لأحدهما البينة دون الآخر أو حلف دون الآخر كان الحق له، وإلاّ فهما شريكان أيضاً، فيما لكل منهما البينة، أو كل منهما يحلف، أو كلاهما لا يحلف ولا بينة له، والظاهر أنه لا مجال للقرعة، لأنه من الحقوق المالية، وقد ذكرنا في (الفقه) أنه مورد قاعدة العدل وهي ترفع الإشكال فلا موضوع للقرعة.

وتنفيذ الاشتراك يمكن بالمهاياة، فلهذا أسبوع ولهذا أسبوع مثلاً، أو باعطاء الإجازة مشتركاً، أو هذا يعطي لزيد وذاك لعمرو، إلى غير ذلك بشرط تساوي النتيجة، لا أن يعطي هذا لمن يطبع منه مائة ألف وذلك لمن يطبع منه عشرة آلاف، حيث يوجب عدم تساوي الحق.

نعم إذا باعاه معاً لإنسان ثالث، أو أحدهما صالح والآخر باع أو ما أشبه ذلك، اجتمع الحق عند واحد، وكأنه هو المبتكر.

((فروع أخرى))

والتوارث يكون بقدر الحقوق، فللولد ضعف الأنثى، وللزوجة الربع أو الثمن وهكذا.

وإذا كانت دولة إسلامية صحيحة ولها نقد ذهبي أو فضي وللنقش قيمته، لم يجز محاكاته لأنه من الحق عرفاً.

ولو أن فناناً رسم صورة عن الطبيعة آلياً أو قلمياً فلا يحق لغيره أخذ صورة منه، نعم يحق لغيره رسم مثل تلك الصورة من الطبيعة.

ولو أن شخصاً اخترع عمارة فنية وما أشبه ثم منع الناس من أخذ صورتها إلاّ بإذنه، كان له ذلك لأنه من شؤون ابتكاره، وكما لا يجوز محاكاة صورة المبتكر كذلك يجب استئذانه في تحويل مصنفه من لون من ألوان الفن إلى لون آخر<

ومن ثم يجب

استئذان المهندس المعماري الذي شيد بناءً بتصميم من وضعه في نقل صورة مطابقة للأصل لهذا البناء على أغطية الستائر ونحوه.

ومنه يعلم لزوم استئذان صاحب الصورة في نقل صورة مطابقة لصورته على سجاد تنقش فيه الصورة باليد أو على مجموعة من الصيني أو من سائر الأدوات المترلية أو نحوها.

ثم إنه لا فرق بين أن يذكر المؤلف على المؤلَّف اسمه الصريح أو المستعار، أو لم يذكر اسماً أصلاً، أو ما يدل على أن فلاناً المصنف بالرمز أو العلامة، فإذا ذكر الاسم على الكتاب فهو المؤلف، وعلى من يدعي خلاف ذلك وأن المؤلف غيره أن يأتي بالدليل، كما ذكرناه في باب الظاهر الذي يراه العرف من جهة التكرار، كمن يده على شيء أو يتصرف فيه أو صاحب الفراش، وفي رواية رفاعة: (وعليك بالظاهر).

ولو شك في أن الاسم له، كما إذا كان الاسم مشتركاً أو لم نعرف اسمه أصلاً، أو هل هذه العلامة له فعليه الإثبات.

ثم إنه لا يتمكن المؤلف أن يترل للغير عن صفته كمؤلف، وكذلك غير التأليف من سائر الأشياء التي ذكرناها فإنه هو المؤلف قطعاً لأنه نتاج فكره، كالأب لا يستطيع أن يترل عن أبوته.

وما يستطيع المؤلف أن يترل عنه للغير ليس هو صفة المؤلف ولا الحق الأدبي الملتصق بهذه الصفة، ولكن حق الاستغلال المالي الذي يثبت له باعتباره مؤلفاً ونحوه.

((الشخص الحقيقي والمعنوي))

ثم إن المؤلف بما هو مؤلف لا يمكن إلاّ أن يكون شخصاً خارجياً، نعم يمكن تدخل الجهات المعنوية في الأمر، والشخص المعنوي غير قادر على التفكير والكتابة، والذين يفكرون هم أفراد خارجيون فيجب أن يكونوا هم المؤلفين وليس الشخص المعنوي، ومع ذلك فإن حق المؤلف يمكن أن يكون للشخص المعنوي، إذ من الممكن أن يكلف الشخص المعنوي المؤلف بوضع مصنف إما بتكليف خاص بموجب عقد

مقاولة أو بتكليف الشخص المعنوي أن يكون المؤلف في خدمة رب العمل على وضع المصنفات والمؤلفات بموجب عقد عمل ويبقى للمؤلف صفته هذه لا تنقل منه إلى رب العمل، كما يبقى له حقه الأدبي على مصنفه، إذ إن هذا الحق لصيق بشخصه كما عرفت.

والشخص المعنوي يفرض فيما إذا أن شخصاً معنوياً قاول أحد المؤلفين على أن يقوم هذا بوضع مصنف معين، ككتاب في التاريخ أو في الفقه أو في الطبيعة أو عمل تمثال أو كتابة مسرحية أو ما أشبه، ففي هذا الفرض يحدد عقد المقاولة حقوق كل من الطرفين المؤلف ورب العمل، ويستوي في ذلك أن يكون رب العمل شخصاً طبيعياً أو شخصاً معنوياً.

والشخص المعنوي قد يكون شخصاً معنوياً عاماً، كالدولة ممثلة في إحدى وزاراتها مثلاً، أو شخصاً معنوياً خاصاً كجمعية الكتّاب والمؤلفين أو ما أشبه ذلك فالأقسام أربعة:

أي أن المكلف قد يكون شخصاً خارجياً كزيد، وقد يكون شخصاً معنوياً كالدولة، والمكلف قد يكون شخصاً خارجياً خاصاً كعمرو، وقد يكون شخصاً معنوياً كوزارة التربية مثلاً، أو ما أشبه.

ثم قد يقتصر المؤلف على أن يترل لرب العمل بموجب عقد المقاولة عن حق الاستغلال المادي لمدة معينة كعشر سنوات أو خمس سنوات أو ما أشبه، وقد لا يترل المؤلف عن حقه المالي إلاّ بالنسبة إلى طبعة واحدة أو عدد معين من الطبعات أو عن عدد معين من النسخ مع الاحتفاظ بحقه في طبع نسخ أخرى، أو يترل عن حقه بالنسبة إلى المطبعة الفلانية أو دار النشر الفلاني أو في البلد الفلاني أو ما أشبه ذلك.

ثم الكتاب بالنسبة إلى الشخص المادي أو المعنوي قد يكون خطاباً خاصاً، وقد يكون كلياً، مثلاً إن شخصاً صناعته التأليف استخدمه رب العمل الواحد أو المعنوي

كالدولة بموجب عقد عمل فظل في خدمته يضع المصنفات التي يوصي بها رب العمل في مقابل أجر يحدد طبقاً للطرق التي يحدد بها الأجر في عقد العمل، مثل ذلك عقود العمل التي تبرمها الصحف والمجلات مع محرريها على أن يقوم هؤلاء بتحرير الصحيفة أو المجلة في نظير أجر شهري أو في نظير أجر عن كل مقال يحرره المؤلف، من غير فرق بين أن تكون الدولة أو شخص خاص هو رب العمل ويكون هو الذي يكون له حق الاستغلال المالي للمصنف، وكذلك بالنسبة إلى العامل يمكن أن يكون فرداً أو جماعةً مما سميناه بالشخصية المعنوية.

ثم قد يحتفظ المؤلف بحقه في جمع مصنفاته التي نشرها باسمه رب العمل ويكون له في هذه الحالة حق استغلال هذا المصنف مالياً، ويتحدد بوجه عام حقوق المصنف المالي على مصنفاته بحسب ما ورد من الشرط في حق العمل، وقد يجعل كل الحق لرب العمل فلا حق للمؤلف إطلاقاً.

ثم قد يوفق المؤلف أو ما أشبه من الصانع ونحوه في أثناء خدمته لرب العمل إلى وضع مصنف لم يتعاقد عليه بالذات مع رب العمل، فيستبقي المؤلف في هذه الحالة على هذا المصنف الحق الأدبي والحق المالي جميعاً، ويكون له وحده حق استغلال هذا المصنف أو النزول عن استغلال له لمن يشاء، وذلك ما لم يرد شرط في عقد العمل يقضي بغيره.

وإذا وفق العامل إلى اختراع جديد في أثناء خدمة رب العمل فلا يكون لرب العمل أي حق في ذلك الاختراع، ولو كان العامل قد استنبطه بمناسبة ما قام به من أعمال في خدمة رب العمل، نعم ما يستنبطه العامل من اختراعات في أثناء عمله يكون من حق رب العمل إذا كانت طبيعة الأعمال التي تعهد بها العامل تقتضي منه إفراغ جهده في الابتداع مما يكون ابتداعه مضياً للعقد، أو إذا كان رب العمل قد اشتراط في العقد صراحة بأن

يكون له الحق في ما يهتدي إليه من المخترعات.

وهناك مصنفات يقوم بها موظفو الدولة بحكم وظائفهم، كمشروعات القوانين والقرارات واللوائح، وكالأحكام القضائية وكالتقارير الاقتصادية والمالية والعلمية والتعليمية والاحصاءات، إلى غير ذلك من الوثائق الرسمية أو غير الرسمية، العلنية أو السرية، فهذه كلها تقع في مال الدولة الشرعية المعنوية كالشخصية الخارجية في الأحكام، وكذلك حال الجمعيات الخاصة، فلا فرق في كل هذه الأمور بين أن تكون جمعية خاصة أو عامة أو فرداً خارجياً.

ثم قد يستر المؤلف اسمه ويفوض إلى الناشر مباشرة حقوقه، وقد لا يفوض إليه ويمكن إظهار ذلك، والمفوض إليه يحق له كتابة اسم المؤلف على ظهر الكتاب أو صفحته الداخلية أو نشره في وسائل الإعلام، كما قد يفوض إلى غير الناشر كجمعية أو فرد.

((إذا اشترك جماعة في التأليف))

وإذا اشترك جماعة في تأليف أو نحوه فقد يكونون بالتساوي، وقد يكونون بالاختلاف، والاختلاف إما مميز أو غير مميز، أما إذا كانوا بالتساوي فحقهم في التساوي فإذا باعوا الحق أو صالحوا أو ما أشبه كان لهم حصص بالتساوي، وإذا باعوه بالاختلاف كأن باع أحدهم حصته بمائة والآخر بثمانين حق لهم ذلك كما في سائر المشاعات، لكن في الاختلاف يجب أن يكون باتفاقهم، وإذا أراد أحدهم البيع دون الآخر وأمكن فهو، وإلاّ فهو كالمشترك الذي لا يمكن تقسيمه حيث يجبر الحاكم أحدهم حسب نظره إلى هذا الجانب الإيجابي أو ذلك الجانب السلبي، ولا شفعة في المقام، لأنها خاصة كما ذكرناه في كتابها وليس منها حق التأليف ونحوه.

وإذا كانوا بالاختلاف مشتركين، كما إذا كان لأحدهم الثلث وللآخر الثلثان، جاز البيع بنفس الاختلاف أو بالتساوي أو باختلاف

معاكس، مثلاً لصاحب الثلث ثلثا الثمن ولصاحب الثلثين ثلثه، إلى غيرها من النسب التي توافقوا عليها.

والظاهر أن رأي صاحب الأكثر لا يقدم على صاحب الأقل في صورة التدافع، بل الحكم للحاكم الشرعي، إذ (الناس مسلطون) لا يكون أقوى في أحدهما، كما إذا كان لإنسان دينار ولآخر ديناران، فهل شمول (الناس مسلطون) للثاني أقوى من شموله للأول، فتأمل.

نعم في الاختلاف المميز الممكن تفصيله بأن كتب أحدهم ثلث الجغرافيا المرتبط بآسيا والآخر ثلثيه المرتبط بإفريقيا، فلكل حقه وفصله عن صاحبه، أما في غير المميز فإن عرف زيادة أحدهم كانت له بقدر الزيادة، وإلاّ بأن لم تكن زيادة أو لم تعرف أنها لأيهم فمقتضى القاعدة التساوي، أما في عدم معرفة الزيادة فواضح، وأما في معرفة الزيادة المجهولة أنها لأيهم فلأن قاعدة العدل تقتضي ذلك.

مثلاً إذا علمنا أن زيداً يملك من هذه الثلاثة الدنانير ديناراً أو دينارين، وكذلك بالنسبة إلى عامل شركة أو ما أشبه، فلكل دينار قطعاً، والدينار المجهول يقسم بينهما بالتساوي، ولا مجال للقرعة لأنها لا تجري في الماليات كما عرفت، وإنما المجال لقاعدة العدل.

ثم إذا كان أحدهم يملك الأكثر كماً والآخر كيفاً، فلكل بقدره، حاله مثل من حفر أول البئر ذراعاً حيث السهولة والثاني وسطها نصف الذراع حيث الصعوبة، كما إذا كتب أحدهم المكان الصعب من محاسبات الإرث في الفقه، والآخر المكان السهل منه كالبيع، إلى غيرها من الأمثلة.

ولو اختلفوا في أن أيهما له الأكثر كماً أو كيفاً، فإن كان مدع ومنكر جرت موازين البينة واليمين، وإلاّ كانا مدعيين ولهما التحالف والتنصيف.

ثم إنه لا يلزم في الاشتراك الفعلية، بل كون الفكرة منهما والإشراف عليهما كاف، مثلاً جاء المعماران المخططان لبناية لعمال وأعطوا

لهم الخريطة وأشرفوا على البناء حتى كملت البناية، فإنهما مشتركان وإن لم يباشرا عمل البناء.

ولو ادعى أحدهم الاشتراك والآخر الاستقلال، كان حاله كدرهمي الودعي مما فصلناه في بابه.

ثم إنه إذا اشتركا بالتساوي أو بغير التساوي فلكل منهما بقدر حقه من النصف أو غيره.

أما من حيث استعمال حقوق المؤلف الأدبية والمالية فهذا يترك لهما معاً بالاتفاق فيما بينهما، فيتعاقدان معاً مع الناشر مثلاً ويتصرفان معاً في حقوق الاستغلال المالية للمصنف المشترك، ويأذنان معاً لمن يشاءان في ترجمة المصنف أو تحويله أو التعليق عليه وما إلى ذلك.

وكذلك يتفقان معاً في استعمال الحقوق الأدبية، فيختاران معاً الوقت الذي ينشر فيه المصنف، ويتفقان معاً على نسبته إليهما، وعلى تصحيحه أو تعديله إذا كان هناك مقتض لذلك.

ولو اختلفا ولا يمكن الجمع بينهما في مثل المصنف غير المميز، فالحاكم هو الذي يحكم حسب رؤيته المصلحة.

ثم إذا تعذر الاتفاق، كان لأي منهما أن يرفع دعوى أمام المحكمة، ويطلب من المحكمة البت في النزاع بينهما في أي شأن من الشؤون المذكورة.

((**حق دفع الاعتداء**))

وهناك حق من الحقوق الأدبية للمؤلف، وهو حق دفع الاعتداء على المصنف، ويملكه كل منهما على انفراده، فيتمكن أن يدافع عن حق نفسه كما أنه يتمكن أن يدافع عن حقهما معاً، كالأرض المشتركة بينهما إذا اعتدى عليها حيث إن كل شريك له أن يدافع عن كل الأرض وأن يدافع عن الحصة التي له في الأرض مشاعاً.

((**الشركاء في الحق**))

ثم لا حق لأحد الشريكين أن ينفرد وحده باستعمال أي حق من الحقوق المالية أو الأدبية، إلاّ إذا كان معه تفويض من الشريك الآخر، فإن المفروض أن نصيب كل منهما يتعذر فصله عن نصيب الآخر، فلا يتسنى لصاحبه أن ينفرد باستغلاله.

ولو تمكنا من الفرز، بأن قبل كل واحد منهما أن يكون له مجلد

من المجلدين وإن كانا مشتركين في كلا المجلدين، فيختص كل واحد بالمجلد الذي صار له بعد التفاوض على الانفصال، كالأرض المشاعة التي يتفاوضان فيها على أن يكون لهذا اليمين وللآخر اليسار أو ما أشبه ذلك.

ولكل من الشريكين إجراء المعاملات الممكنة على حصة نفسه إذا لم يتضرر بذلك شريكه، من النذر والوقف والثلث والوصية والبيع والهبة وغيرها، كالأرض المشتركة في كل ذلك، كما أن لكل منهما الخيار إذا تصرف في حقه بما كان له الخيار، وحال بيعهما معاً بصيغة واحدة حال بيعين في بيع، لا حال بيع واحد، لأنهما ممكنان في البيع دون مثل النكاح والطلاق، إذ لا يمكن الوحدة في زوجتين وإن كانتا لرجل واحد، فكيف ما إذا كانتا لرجلين.

ولو أنشأ أحدهما المطالب والآخر صبها في قالب العربية أو القالب الشعري مثلاً فهما شركان، ولكل منهما قدر حصته عرفاً، كما إذا أعطى أحدهما مواد البناء والآخر صنعها داراً، ولا يبعد جواز بيع كل منهما حصته المميزة كأن يبيع صاحب الفكر الفكر دون الهيئة كما يبيع مواد البناء دون الهيئة، وكذلك في عكسه يبيع الهيئة دون المواد للبناء أو الفكرة.

وإذا سرق أحدهما من الآخر فهل ذلك يوجب حقاً على السارق من المسروق منه، لا يبعد ذلك إذا رآه العرف سرقة، لا مثل ما إذا قال الشاعر، قالوا: اقترح شيئاً نوجد لك طبخه. قال: اطبخوا لي جبة وقميصاً.

وقال الآخر قبله أو بعده، قالوا: انتخب زوجة ننكحها أبداً، فقلت: بطيخة في وسط سكين.

فإن أحدهما سرق المعنى من الآخر، وإن كان أحدهما خياطاً والآخر

نكاحاً، ومعنى الشعر الثاني من باب القلب، مثل عرضت الناقة على الحوض.

((الحقوق الإعلامية والإنتاجية))

والحقوق التي ذكرناها في التأليف يأتي جملة منها في مثل برامج الراديو والتلفزيون والسينما، فإن الأفراد يعتبرون شركاء في تأليف المصنف السينمائي، أو المصنف المعد للإذاعة اللاسلكية أو التلفزيونية.

فأولاً: يشترك في الأمور المذكورة صاحب الفكرة المكتوبة للبرنامج الإذاعي أو التلفزيوني أو ما أشبه.

وثانياً: من قام بتحوير المصنف الأدبي الموجود بشكل يجعله ملائماً للفن السينمائي ونحوه.

وثالثاً: مؤلف الحوار.

ورابعاً: واضح الكيفية الصوتية.

وخامساً: المخرج إذا بسط رقابة فعلية وقام بعمل إيجابي من الناحية الفكرية لتحقيق المصنف السينمائي.

وإذا كان المصنف السينمائي أو المعد للإذاعة اللاسلكية والتلفزيونية مبسطاً أو مستخرجاً لمصنف آخر سابق عليه يعتبر مؤلف هذا المصنف السابق مشتركاً في المصنف الجديد، كما أنه يعتبر منتجاً للمصنف السينمائي أو الإذاعي أو التلفزيوني أو ما أشبه الشخص الذي يتولى تحقيق الشريط، أو يتحمل مسؤولية هذا التحقيق ويضع في متناول مؤلفي المصنف السينمائي أو الإذاعي أو التلفزيوني الوسائل المادية والمالية الكفيلة بإنتاج المصنف وتحقيق إخراجه.

ويعتبر المنتج دائماً ناشر المصنف السينمائي، وتكون له كافة حقوق الناشر على الشريط وعلى نشره، ويكون المنتج طول مدة استغلال الشريط المتفق

عليها نائباً عن مؤلفي المصنف السينمائي وعن خلفهم في الإرث، مثلاً في الاتفاق على عرض الشريط واستغلاله دون الإخلال بحقوق مؤلفي المصنفات الأدبية أو الصوتية المقتبسة.

كل ذلك ما لم يتفق على خلافه، كسائر الحقوق الطبيعية حيث إنها لمن له الحق إلاّ إذا اتفق على خلافها.

ويضاف على أولئك في كون الحق له أيضاً الممثلون، فإنه لا شك في أن الممثلين يقومون بدور هام في إخراج المصنف فهم شركاء فيه، فإنه لولاهم لم يكن يوجد الفلم السينمائي.

ثم كل واحد من هؤلاء له الحق في أن يبيع عمله أو يصالح أو يهب أو ما أشبه ذلك، كما تقدم الإلماع إلى مثل ذلك.

وإذا امتنع أحد المشتركين في تأليف مصنف سينمائي أو مصنف معد للإذاعة أو التلفزيون عن القيام بإتمام ما يخصه من العمل، فلا يترتب على ذلك منع باقي المشتركين من استعمال الجزء الذي أنجزه، وذلك مع عدم الإخلال بما للممتنع من حقوق مترتبة على اشتراكه في التأليف.

ولا فرق في كل ذلك بين الهيئات الرسمية والأفراد والشركات وما أشبه، فقول بعض الحقوقيين: (بأن للهيئات الرسمية المنوط بها الإذاعة اللاسلكية الحق في إذاعة المصنفات التي تعرض أو توقع في المسارح أو في أي مكان عام آخر، وعلى مديري هذه الأمكنة تمكين هذه الهيئات من ترتيب الوسائل الفنية اللازمة لهذه الإذاعة ونحوها) غير ظاهر الوجه.

أما ذكر الاسم وعدم ذكر الاسم فهو مربوط بكيفية التعامل، إذ قد يعطي مصنفه للإذاعة بشرط عدم ذكر اسمه أو بشرط ذكر اسمه، أو غفلا عن الأمرين.

وما تقدم من الحقوق يأتي شبهها في حق صاحب الصورة، فإنه لا يحق لمن قام بعمل صورة أن يعرض أو ينشر أو يوزع أصل الصورة أو نسخاً منها دون إذن الأشخاص الذين قام بتصويرهم ما لم يتفق على غير ذلك، أما من حصل على نسخة من المؤلف أو ما أشبه من الصورة سواء حصل

عليها من المؤلف أو من الناشر بمقابل أو بغير مقابل من الطرق الشرعية بدون أن ينتقل إليه حق النشر لا يجوز له استعمال هذه النسخة إلاّ لمنفعته الشخصية ولمنفعة من يلوذ به من ذويه ممن الإذن يشمله ولو بصورة الارتكاز، فله أن يقرأ نسخة الكتاب التي اشتراها وأن يشاهد الفلم الذي استأجره وأن يسمع الشريط الذي حصل عليه، وله أن يعبر الكتاب أو الفلم أو الشريط لعبض أصدقائه، كما له أن يبيع نفس النسخة، فيكون للمشتري نفس الحقوق التي للبائع، ولكن ليس له أن يباشر على النسخة حقوق المؤلف أو الناشر لأن هذه الحقوق لم تنتقل إليه كما سبق الإلماع إلى ذلك.

ولا يخفي أن الفروع المرتبطة بهذه الأمور كثيرة جداً، وحيث إن الكتاب لم يوضع للتفصيل وإنما أردنا الإلماع إلى بعض الحقوق الحديثة لتوضيح بعض صغريات الحقوق العامة في الزمان الحديث نكتفي منها بهذا القدر، والله المستعان.

((مخالفة القوانين الوضعية للإسلام))

(مسألة): حيث إن القوانين الوضعية في كثير من بنودها مخالفة للإسلام فاللازم على المسلم أمور:

الأول: عدم الاعتناء بتلك القوانين المخالفة للإسلام مهما وجد إلى ذلك السبيل، وذلك ككل القوانين المفرقة بين المسلمين، وكل القوانين الكابتة لحريات المسملين، وكل القوانين التي تجعل الضرائب التي لم تكن في الإسلام، وكل القوانين المرتبطة بالحدود الجغرافية وما يتبعها من العشور والمكوس والكمارك، وكثير من القوانين القضائية، إلى غيرها.

الثاني: عدم العمل بآثار تلك القوانين مهما وجد السبيل إلى ذلك، مثلاً المحكمة طلقت الزوجة بدون شاهدين عادلين، أو بدون سائر الشرائط، أو أعطت الأرض للزوجة في باب الإرث، أو نفت الولد عن الوالد الذي رأى عليه آثار الضعف والكبر بمجرد هذه الحجة، على خلاف قوانين «الولد للفراش»[1]، أو أعطى الربا على المال، أو قرر أن لصاحب المال الذي أنكره المنكر بعد ثبوت أن المال للمدعي لكل سنة ربح اثنا عشر مثلاً، إلى غير ذلك مما كلها موجودة في قوانين جملة من بلاد الإسلام، فإن اللازم عدم العمل بآثار هذه القوانين.

فالمرأة زوجة بعدُ يلزم على الزوجين ترتيب كل آثار الزوجية، وكذلك يلزم على سائر الناس ترتيب آثار زوجتيهما فلا يحق لامرأة جديدة أن تكون زوجة خامسة لهذا الزوج الذي طلقت زوجته، ولا لأخت زوجته التزويج به، ولا يحق للرجل أن يأخذهما، وعلى سائر الوراث أخذ الأرض من الزوجة، كما أن عليها أن ترد الأرض عليهم، والولد للفراش كسائر الأولاد، والربا لا يكون من مال الآخذ بل من مال المعطي فيجب رده عليه، وله حق التقاص عن أموال آخذه إن لم يرده عليه، وليس لكل سنة ربح كذا، إلى غير ذلك.

كما أن

---

(١) الكافي: ج٥ ص٤٩١ ح٢.

الدولة إذا رخصت قوانين الاشتراكية ولو باسم آخر يلزم على الناس عدم الاعتناء بها، وهكذا في سائر الأمور.

الثالث: تطبيق القوانين الإسلامية، فيجوز أن يحج كل إنسان مستطيع، أو غير مستطيع حجاً ندباً مهما أمكن وإن خالفت قوانين الدولة التي يعيش تحتها، وقوانين دولة الحرمين التي وضعت للمنع عن حرية الحج، تطبيقاً لقانون (غلادستون) المعروف، وكذلك حال الأعتاب المقدسة في الحجاز والعراق وإيران والقدس، فإن ذلك في ضمن حرية السفر والإقامة في أرض الله سبحانه مطلقاً، قال سبحانه: ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾[1].

والولد إذا بلغ البلوغ الإسلامي كما سبق الإلماع إليه، حق له الزواج من البنت إذا بلغت البلوغ الإسلامي رشيدة، وإن جعل القانون للزواج غير ذلك، كما هو كذلك في كل بلاد الإسلام حتى البلاد التي تدعي أنها تحكم بالإسلام، والأب والجد لهما الحق في زواج ولدهما الصغير ذكراً أو أنثى في غير صورة مفسدة، ويجوز للرجل أن يتزوج بالأربع وإن خالفه القانون، ويطلق حسب قانون الإسلام لا قانون الغرب السائد فيها، ويتعامل المتعاملان بدون أسناد رسمي ولا إعطاء ضرائب مخترعة، ويراجع المترافعان ومن إليهم كالذين يريدون تقسيم الشركة أو الإرث القاضي الذي يتوفر فيه شروط الإسلام.

وهكذا حال طبع الكتب وإخراج المجلات ونصب المعامل وفتح المؤسسات وتشكيل الأحزاب الإسلامية الصحيحة ــ لا بالمفهوم الغربي ــ المنتهية إلى المرجعية والمنظمات والجمعيات وغير ذلك بدون الاحتياج إلى مراجعة الدولة، بل يجب عدم مراجعتها مهما أمكن، لأن المراجعة نقض لقوانين الإسلام وهدم لحريات المسلمين وتسليط للغرب والشرق على بلاد الإسلام.

ولو وفق الله بعض

---

(١) سورة الملك: ١٥.

العلماء أن يكتبوا كتاباً يبينون فيه الفرق بين قوانين الإسلام وقوانين الغرب والشرق السائدة في كافة بلاد الإسلام، لرأى الناس الفرق الشاسع بين ألوف القوانين من الجانبين، كما يرون أن قوانين الإسلام أقرب إلى العقل والمنطق من تلك القوانين، وهو سبحانه المستعان.

((إلغاء القوانين غير الإسلامية))

وعلى أي، فاللازم في بلاد الإسلام إلغاء القوانين غير الإسلامية إلغاءً مطلقاً، سواء في الأمور السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها، فإنه حتى بقاء بعض القوانين يجعل من البلاد بلاداً متأخرة كما نشاهد، وكل ما عدا ذلك لا يزيد البلاد إلاّ تأخراً والأمر إلاّ إعضالاً، وذلك لأن المسلمين يعرفون قوانين الإسلام جيداً، وهي موجودة في الكتب الفقهية وغيرها، والخطباء والمؤلفون يذكرونها فوق منابرهم وفي تأليفاتهم.

وحيث يرى الناس أن الحاكم يضع قانوناً غير قانون الإسلام يتجافون عن ذلك الحاكم ولا يتعاونون معه ويتهربون عن قوانينه، مما يوقع البعد بين الدولة والأمة، وحيث يكون البعد يأخذ كل طرف في هدم الطرف الآخر، فلا يبقى مجال للعمل والتقدم والتعاون، ويستمر هذا الأمر إلى حين سقوط الحاكم، إذ الأمة بحر كبير لا يمكن خداعه أو إسقاطه، وإنما الجهاز الحاكم الذي هو شيء صغير في هذا البحر إذا عارضتها الأمة سقطت، وهذا هو سر توالي سقوط حكام بلاد الإسلام واحداً تلو الآخر، سواء من جاء منهم باسم الإسلام أو باسم آخر كالقومية والبعثية والشيوعية والديمقراطية على الأسلوب الغربي.

ومن الواضح أن اسم الإسلام كاسم العسل الذي لا يعطي الحلاوة، لا يعطي غرض الأمة حتى تستقر الحكومة المخالفة، مثلاً الأمة ترى أن لا ضرائب في الإسلام ولا عشور ولا حدود ولا جناسي ولا بطاقات للعمل وهكذا، فهل يمكن خداعها بالإتيان بهذه الأشياء باسم

الإسلام أو باسم التقدمية أو باسم الحضارة أو ما أشبه ذلك.

ولا يزعم أن الريفي والعامي المدني يمكن خداعه، فإن الخطباء ومن إليهم بينوا قوانين الإسلام لهم، ولذا إذا سألت من ريفي بعيد عن المدينة عن أصول قوانين الإسلام لبين لك ذلك، ولو فرض إمكان خداع البعض في بعض الوقت فهل يمكن خداع الكل في كل الوقت.

ثم إن بعض الحكام يخدعون أنفسهم، كما قال سبحانه: ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾[1]، بتطبيق بعض الأحكام الذي لا يرتبط بسيادة المستعمرين إبقاءً على أسيادهم، وترك بعض مما يضر المستعمرين وكراسيهم، مع وضوح أن القوانين لا يمكن أن تأخذ سطحين، كالماء الذي يتطلب تساوي السطوح فإذا أمكن في الماء اختلاف سطوحه أمكن في القوانين ذلك، فإن الاجتماع مثله مثل الماء كما قاله علماء الاجتماع، وكما نشاهده بالفعل، فإنه لا يمكن اختلاف سطوح الاقتصاد إذ التضخم في شيء يلازم التضخم في كل شيء، والتترل في شيء يلازم التترل في كل شيء، كما ذكرناه تفصيله في فقه الاقتصاد.

وكذلك لا يمكن اختلاف سطح الاقتصاد والسياسة، ولا يمكن اختلاف سطحهما مع سطح الاجتماع وهكذا، مثلاً الحريات الاقتصادية تلازم الحريات السياسية، إذ الاقتصاد كما هو معلوم يوجه السياسة فلا يمكن أن يكون الاقتصاد حراً والسياسة مكبلة، وكذلك العكس، والحريات السياسية تلازم الحريات الاقتصادية فإن السياسة الحرة لابد أن تفسح المجال للاقتصاد فيكون حراً أيضاً، وكذلك حال العكس، فالاقتصاد المكبل بالشيوعية والاشتراكية والإسلامية المزيفة يكبل السياسة حيث لا مال حتى يمكن إنزال الدكتاتور من برجه العاجي، وكذلك العكس فالسياسة الدكتاتورية حيث يخاف من المال يكبّل الاقتصاد.

وهذا هو سر ما نرى

---

(١) سورة النساء: ١٤٢.

من شدة العداء بين الدكتاتوريين والتجار، ولا نقصد الرأسماليين على الأسلوب الغربي، بل نقصد الرأسمالية على الأسلوب الإسلامي، حيث قال سبحانه: ﴿لكم رؤوس أموالكم﴾[1]. وقد فصلنا ذلك في كتبنا الاقتصادية.

وشدة العداء إنما تقع بينهما حيث إن الدكتاتور يريد سلب أموالهم بمختلف الأسامي حتى يبقى على عرشه ولا يزاحمونه في سفكه الدماء ونهبه الأموال وهتكه الأعراض وخنقه الحريات، كل ذلك لملئ حسن غروره وكبريائه والإبقاء على عرشه وملئ جيبه.

ومثل الكلام في السياسة والاقتصاد قالوا في الاجتماع، فالاجتماع المنفتح لا يدع الدكتاتور ولا الاقتصاد المكبل في أغلاله، والعكس صحيح أيضاً.

ومن ذلك يظهر أن خلاص الأمة من التخلف يتوقف على سيادة قوانين الإسلام المشهورة بين المسلمين منذ عهد النبوة (صلى الله عليه وآله) والمودوعة في بطون كتب الفقهاء من قبل ألف سنة إلى اليوم، إنه قد جرب الأمة كل المبادئ المستوردة والإسلام الصوري فلم يزدها الأمر إلاّ إعضالاً، ولم يبق أمامه إلاّ الإسلام الصحيح لينقذه بإذن الله تعالى.

((تناقض الحكام مع الأمة))

وقد ظهر مما تقدم أن بين الحكام وبين الأمة نوعين من التناقض:

الأول: التناقض في الحكومات التي تسمي نفسها باسم الإسلام وتضع في دساتيرها بعض مبادئ إسلامية.

الثاني: التناقض في الحكومات التي تسمي نفسها بأسامي أخر وتضع دساتيرها خلاف دساتير الإسلام إطلاقاً.

وذلك لأن الإسلام كسائر المبادئ لها كليات معروفة في الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وقد

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٩.

استفادها الفقهاء وأودعوها في كتبهم، ولهذه الكليات فروع تطبق عليها تلك الكليات من باب تطبيق الصغريات بالكبريات، كما أن لتلك الفروع تنفيذاً بسبب القوة الإجرائية فإذا لم يطابق دستور الدولة مع دستور الإسلام في الكليات كان التناقض الذي ذكرناه ثانياً، مثلاً دستور الإسلام يقول بتساوي المسلمين، ودستور الدولة يقول بتفوق العرب أو العجم أو العراقيين، وإذا قال دستور الدولة بالإسلام لكن الفروع لم يكن على طبق تلك الأصول، مثلاً قال دستور الدولة بتساوي المسلمين لكن قوانين الجنسية واشتراء الأرض والكسب قال باختصاص الأمر بالإيرانيين مثلاً، كان التناقض الذي ذكرناه أولاً.

وإذا فرض أن الكليات والفروع وضعت على طبق الإسلام لكن التنفيذ لم يكن على حسب التنفيذ الإسلامي، كما إذا قال الدستور بتساوي المسلمين والقانون وضع على طبق ذلك في الجزئيات والفروع لكن الجهاز الحكومي كان يطبق حسب الأوامر السرية خلاف ذلك، كان تناقضاً من قسم ثالث وإن كان هو من التناقض التابع للقسم الأول.

فقد اصطلح علماء الحقوق على تسمية القواعد العامة باسم الدستور، سواء كان دستوراً مكتوباً كما في كثير من البلاد، أو دستوراً غير مكتوب كما في بريطانيا، كما أنهم يسمون هذا الدستور بالقانون الأساسي.

أما الأحكام التفصيلية التي توضع لتنظيم تلك الحقوق والواجبات المتضمنة في الدستور والذي سميناه بالفروع مثل تنظيم الأسرة وملكية الأراضي وسياسة الأجور والتعليم ولوائح الإدارة وأحكام العقوبات وأحكام القضاء والأحوال الشخصية وغير ذلك، فإنه يطلق على كل هذه الأحكام التفصيلية اسم القوانين، وبما أن القوانين هي تنفيذ أحكام الدستور فلا بد أن تكون ناتجة عنه، وصغريات

لتلك الكبريات، ولا يجوز وجود شيء منها يناقض أو يخالف أحكام الدستور ومباديء، وإلاّ اعتبرت هذه القوانين الفرعية غير دستورية وباطلة، ويكون من قبيل جعل مصداق الإنسان حجراً أو مصداق الشجر حيواناً، إلى غير ذلك من الأمثلة، للمخالفة بين الكبريات الكلية والصغريات الجزئية.

ومن هنا يجب أن تكون القوانين الإسلامية ناتجة عن الدستور الإسلامي المذكور في بطون الكتب الفقهية، والمستقى من الأدلة الأربعة، والقوانين تفرع لتنفيذ وحماية مبادئ ثابتة مذكورة في الأدلة الأربعة.

كما أن القوانين الشيوعية تكون نتيجة طبيعية للدستور الشيوعي، وقد سنت لتنفيذ وحماية مبادئه. وهكذا بالنسبة إلى القوانين الديمقراطية التابعة للدستور والمتفرعة عنه، فإذا كان الأمر كذلك كان تنسيقاً بين الدستور والقانون والتنفيذ، وإلاّ فلا، ولذا لا يتصور الولايات المتحدة تتبنى قوانين شيوعية لتنفيذ وحماية دستورها الديمقراطي، أو تتبنى قوانين إسلامية مثلاً لذلك الهدف، وكذلك لا يمكن أن تتصور أن يتبنى الاتحاد السوفيتي قوانين إسلامية لتنفيذ وحماية دستوره الشيوعي.

وإذا كان الأمر صادقاً بالنسبة إلى الغرب والشرق، كذلك هو صادق بالنسبة إلى الإسلام، فلا يمكن أن يتصور أن الدولة الإسلامية يجوز أن تتبنى قوانين شيوعية لتنفيذ وحماية دستورها الإسلامي، أو تتبنى قوانين ديمقراطية لتطبيق دساتير الإسلام المستفادة من الأدلة الأربعة، فالدستور على ما ذكرناه هو الأصل، وهو النظام الأساسي سواء كان مكتوباً أو غير مكتوب، وهو الذي يحدد شكل الدولة والمجتمع ومختلف فروعه، وهو الذي يعين الحقوق ويحدد الواجبات ويرسم شكل الدولة رسماً هندسياً ويعين صفتها ويوضح سلطاتها.

أما القوانين التفصيلية فهي فروع لتطبيق تلك الدساتير الكلية لأجل السياسة

والاجتماع والقضاء، لذلك كان حتماً أن تكون القوانين من جنس الدستور وناتجة عنه وفروعاً له وصغريات لتلك الكبريات الكلية، وإلاّ وقع التناقض والفوضى في علاقات الدولة والمجتمع.

هذا بالإضافة إلى أنه لو كان الدستور إسلامياً لكن الفروع أو التنفيذ غير إسلامي اتهم نفس الإسلام بالعجز وانتهاء المدة وعدم الصلاحية للتطبيق في العصر الحاضر، كما يشاهد هذا الاتهام في الزمان الحاضر.

والأمثلة لذلك كثيرة جداً، فمن المعلوم مثلاً أن الأحكام الشرعية شرعت لتطبق على الجميع حكاماً ومحكومين دون أي تمييز، فـــ «كلكم من آدم وآدم من تراب»[1] و﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2]، ولكن الدستور الذي يكون في البلاد يسمح بإعطاء شاغلي المناصب الدستورية كأعضاء رئاسة الدولة والوزراء والحكام وأعضاء مجلس الأمة ومجلس الأعيان مثلاً حصانة دستورية تحميهم عن طائلة القانون، فلا يكونون هم كبقية الناس بل يعاملون معاملة خاصة. وهذا يظهر القوانين الشرعية أمام هذه الحصانة بالمحاباة والتحيز وعدم تطبيق ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[3].

لا يقال: فإذا لم يكونوا هؤلاء ذوي حصانة خافوا من التكلم والعمل، والخائف لا يتمكن من قول الحق والعمل به.

لأنه يقال: هذا ناشئ عن نظام منحرف آخر، وهو كم الأفواه وجعل الأغلال على الأيدي والأرجل، ففي العالم غير الإسلامي حيث تلك القيود استثنوا أجهزة الدولة كما في العالم الديمقراطي، أما في العالم الإسلامي لا قيود حتى يحتاج الأمر إلى الاستثناء، فالمسلمون كلهم أحرار في ضمن النطاق الإسلامي فيما يقولون أو يعملون، وتحمل أقوالهم وأفعالهم على الصحيح، ولا محاسبة ولا عقاب إلاّ على المجرم بعد أن ثبتت جريمته.

وقد ألمعنا سابقاً إلى أن الجريمة في القانون الإسلامي قليلة

---

(1) بحار الأنوار: ج٦٧ ص٢٨٧ ب٥٦ ح١٠.

(2) سورة الحجرات: ١٣.

(3) سورة الحجرات: ١٣.

جداً وجداً حتى إذا قلنا إن الجريمة في منطق الإسلام جزء من مائة جزء من الجريمة في العالم الديمقراطي لم نكن بعيداً عن الصواب، كما يجده المريد في كتاب (الصياغة) و(نريدها حكومة إسلامية) وغيرهما ذلك بعض الأمثلة بهذا الصدد.

فإن دستور الدولة يقول الإسلام هو مصدر التشريع، والحريات الثابتة في الإسلام يجب توفرها، ثم تأتي الدولة لتضع نهجاً رأسمالياً في قانون الاقتصاد أو منهجاً اشتراكياً، وكلاهما مخالف للإسلام ومولد للمشاكل، إذ الأول يوجب الطبقية الحادة، والثاني يوجب حصر التجارة الخارجية والداخلية في الدولة وتأميم منابع الثروة إلى غير ذلك، وبذلك يكون كل الناس في ضيق من الاقتصاد، وحيث إن الطبقة الفقيرة في القانون الأول يكونون مجبورين للجرائم من السرقة لإمرار معاشهم، والشذوذ والأعمال المنافية للعفة لعدم تمكنهم من الزواج وما أشبه ذلك، والتجار يختلسون ويرشون ويهربون ونحوها لأجل إدارة تجارتهم وتأخذهم الدولة تعاقبهم بالسجن والتغريم وأحياناً الإعدام، وما أشبه ذلك، وبهذا يظهر الإسلام بالمظهر الضعيف غير اللائق ومتناقضاً، مما يؤدي إلى الاساءة إلى الشريعة وتشويهها، وينتج من ذلك الشعور بالإحباط بين الناس والنفور من القوانين الإسلامية، حتى يصل الأمر إلى المطالبة بإقصاء القوانين الشرعية أو السكوت عمن يعمل لاقصائها، وهذا هو ما تسعى له القيادات السياسية المرتبطة ببلاد الغرب والشرق في بلاد الإسلام، سواء منها ما كانت باسم الإسلام، أو غير إسلامية صريحاً، أما في بلد يحكم باسم الإسلام فيقول الناس هذا هو الإسلام، فهل هذا خير أو النهج الديمقراطي الغربي مثلاً أو الشيوعي الشرقي، فإذا حكم البلد باسم الإسلام أسقطوا الإسلام عن البلد، وإذا كان حكم البلد غير الإسلام

بين الناس الرعب والهلع من حكم الإسلام حتى لا يأتي الإسلام إلى الحكم إطلاقاً.

انتهى ما أردنا إيراده في هذا الكتاب، ونلحقه برسالة الحقوق للإمام السجاد (عليه الصلاة والسلام).

رسالته (عليه السلام) المعروفة برسالة الحقوق

فقد رواه ابن شعبة مرسلاً، والطبرسي في مكارم الأخلاق، عن إسماعيل بن فضل، عن ثابت بن دينار الثمالي، عن سيد العابدين علي بن الحسين (عليهما السلام)، واللفظ للأول: قال (عليه السلام):

اعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ لِلَّه عَلَيْكَ حُقُوقاً مُحِيطَةً بِكَ، فِي كُلِّ حَرَكَةٍ تَحَرَّكْتَهَا، أَوْ سَكَنَةٍ سَكَنْتَهَا، أَوْ مَنْزِلَةٍ نَزَلْتَهَا، أَوْ جَارِحَةٍ قَلَبْتَهَا، أَوْ آلَةٍ تَصَرَّفْتَ بِهَا بَعْضُهَا أَكْبَرُ مِنْ بَعْضٍ.

وَأَكْبَرُ حُقُوقِ اللَّهِ عَلَيْكَ مَا أَوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَمِنْهُ تَفَرَّعَ، ثُمَّ مَا أَوْجَبَهُ عَلَيْكَ لِنَفْسِكَ مِنْ قَرْنِكَ إِلَى قَدَمِكَ عَلَى اخْتِلَافِ جَوَارِحِكَ، فَجَعَلَ لِبَصَرِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِسَمْعِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِلِسَانِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِيَدِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِرِجْلِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِبَطْنِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِفَرْجِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، فَهَذِهِ الْجَوَارِحُ السَّبْعُ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الْأَفْعَالُ.

ثُمَّ جَعَلَ عَزَّ وَجَلَّ لِأَفْعَالِكَ حُقُوقاً، فَجَعَلَ لِصَلَاتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِصَوْمِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِصَدَقَتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِهَدْيِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِأَفْعَالِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، ثُمَّ تَخْرُجُ الْحُقُوقُ مِنْكَ إِلَى غَيْرِكَ مِنْ ذَوِي الْحُقُوقِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْكَ.

وَأَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقّاً أَئِمَّتُكَ، ثُمَّ حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ، ثُمَّ حُقُوقُ رَحِمِكَ، فَهَذِهِ حُقُوقٌ يَتَشَعَّبُ مِنْهَا حُقُوقٌ.

فَحُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثَلَاثَةٌ، أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ، ثُمَّ حَقُّ سَائِسِكَ بِالْعِلْمِ، ثُمَّ حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمِلْكِ، وَكُلُّ سَائِسٍ إِمَامٌ[1].

(١) السائس: القائم بأمر والمدبر له.

وَحُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثَلَاثَةٌ، أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ، ثُمَّ حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ رَعِيَّةُ الْعَالِمِ، وَحَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْمِلْكِ مِنَ الْأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكْتَ مِنَ الْأَيْمَانِ.

وَحُقُوقُ رَحِمِكَ كَثِيرَةٌ مُتَّصِلَةٌ بِقَدْرِ اتِّصَالِ الرَّحِمِ فِي الْقَرَابَةِ، فَأَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ أُمِّكَ، ثُمَّ حَقُّ أَبِيكَ، ثُمَّ حَقُّ وُلْدِكَ، ثُمَّ حَقُّ أَخِيكَ، ثُمَّ الْأَقْرَبُ فَالْأَقْرَبُ، وَالْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، ثُمَّ حَقُّ مَوْلَاكَ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَوْلَاكَ الْجَارِي نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ لَدَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُؤَذِّنِكَ بِالصَّلَاةِ، ثُمَّ حَقُّ إِمَامِكَ فِي صَلَاتِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَلِيسِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَارِكَ، ثُمَّ حَقُّ صَاحِبِكَ، ثُمَّ حَقُّ شَرِيكِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَالِكَ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي تُطَالِبُهُ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي يُطَالِبُكَ، ثُمَّ حَقُّ خَلِيطِكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الَّذِي تَدَّعِي عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَشِيرِكَ، ثُمَّ حَقُّ الْمُشِيرِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَنْصِحِكَ، ثُمَّ حَقُّ النَّاصِحِ لَكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَصْغَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ سَائِلِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ سَأَلْتَهُ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ جَرَى لَكَ عَلَى يَدَيْهِ مَسَاءَةٌ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ مَسَرَّةٌ بِذَلِكَ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ عَنْ تَعَمُّدٍ مِنْهُ أَوْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ مِنْهُ، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ عَامَّةً، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ، ثُمَّ الْحُقُوقُ الْحَادِثَةُ بِقَدْرِ عِلَلِ الْأَحْوَالِ وَتَصَرُّفِ الْأَسْبَابِ، فَطُوبَى لِمَنْ أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى قَضَاءِ مَا أَوْجَبَ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِهِ، وَوَفَّقَهُ وَسَدَّدَهُ.

١: فَأَمَّا حَقُّ اللَّهِ الْأَكْبَرُ: فَأَنَّكَ تَعْبُدُهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا.

٢: وَأَمَّا حَقُّ نَفسكَ عَلَيْكَ فَأَنْ تَستَوْفيَهَا في طَاعَة اللَّه، فَتُؤَدِّيَ إِلَى لِسَانكَ حَقَّهُ، وَإِلَى سَمْعكَ حَقَّهُ، وَإِلَى بَصَركَ حَقَّهُ، وَإِلَى يَدكَ حَقَّهَا، وَإِلَى رِجْلكَ حَقَّهَا، وَإِلَى بَطْنكَ حَقَّهُ، وَإِلَى فَرْجكَ حَقَّهُ، وَتَستَعينَ باللَّه عَلَى ذَلكَ<

٣: وَأَمَّا حَقُّ اللِّسَان فَإِكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَى، وَتَعْويدُهُ الْخَيْرَ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَب، وَإِجْمَامُهُ إِلَّا لمَوْضعِ الْحَاجَة، وَالْمَنْفَعَة للدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَإِعْفَاؤُهُ عَنِ الْفُضُول الشَّنعَة الْقَليلَة الْفَائدَة الَّتي لَا يُؤْمَنُ ضَرَرُهَا مَعَ قِلَّة عَائدَتهَا، وَيُعَدُّ شَاهدُ الْعَقْلِ وَالدَّليلُ عَلَيْه وَتَزَيُّنُ الْعَاقلِ بعَقْله وَحُسْنُ سيرَته في لسَانه، وَلا قُوَّةَ إِلَّا باللَّه الْعَليِّ الْعَظيم.

٤: وَأَمَّا حَقُّ السَّمْعِ فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقاً إِلَى قَلْبكَ إِلَّا لفَوْهَة كَرِيمَة تُحْدثُ في قَلْبكَ خَيْراً، أَوْ تَكْسبُكَ خُلُقاً كَرِيماً، فَإِنَّهُ بَابُ الْكَلَامِ إِلَى الْقَلْب يُؤَدِّي إِلَيْه ضُرُوبُ الْمَعَاني عَلَى مَا فيهَا منْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا باللَّه.

٥: وَأَمَّا حَقُّ بَصَركَ فَغَضُّهُ عَمَّا لَا يَحلُّ لَكَ، وَتَرْكُ ابْتذَاله إِلَّا لمَوْضعِ عبْرَةٍ تَستَقْبلُ بهَا بَصَراً أَوْ تَستَفيدُ بهَا علْماً، فَإِنَّ الْبَصَرَ بَابُ الاعْتبَار.

٦: وَأَمَّا حَقُّ رِجْلَيْكَ فَأَنْ لَا تَمْشيَ بهمَا إِلَى مَا لَا يَحلُّ لَكَ، وَلَا تَجْعَلَهَا مَطيَّتَكَ في الطَّرِيقِ الْمُستَخفَّة بأَهْلهَا فيهَا، فَإِنَّهَا حَاملَتُكَ وَسَالكَةٌ بكَ مَسْلَكَ الدِّينِ وَالسَّبْق لَكَ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا باللَّه.

٧: وَأَمَّا حَقُّ يَدكَ فَأَنْ لَا تَبْسُطَهَا إِلَى مَا لَا يَحلُّ لَكَ، فَتَنَالَ بمَا تَبْسُطُهَا إِلَيْه منَ اللَّه الْعُقُوبَةَ في الْآجلِ، وَمنَ النَّاسِ بلسَانِ اللَّائمَة في الْعَاجلِ، وَلَا تَقْبضَهَا ممَّا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهَا، وَلَكنْ تُوَقِّرُهَا بقَبْضهَا عَنْ

كَثِيرٍ مِمَّا لَا يَحِلُّ لَهَا، وَبَسْطِهَا بِكَثِيرٍ مِمَّا لَيْسَ عَلَيْهَا، فَإِذَا هِيَ قَدْ عَقَلَتْ وَشَرَفَتْ فِي الْعَاجِلِ وَجَبَ لَهَا حُسْنُ الثَّوَابِ مِنَ اللَّهِ فِي الْآجِلِ.

٨: وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعَاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرَامِ وَلَا لِكَثِيرٍ، وَأَنْ تَقْتَصِدَ لَهُ فِي الْحَلَالِ، وَلَا تُخْرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ وَذَهَابِ الْمُرُوَّةِ، فَإِنَّ الشِّبَعَ الْمُنْتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى التُّخَمِ مَكْسَلَةٌ وَمَثْبَطَةٌ وَمَقْطَعَةٌ عَنْ كُلِّ بِرٍّ وَكَرَمٍ، وَإِنَّ الرَّأْيَ الْمُنْتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ مَسْخَفَةٌ وَمَجْهَلَةٌ وَمَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوَّةِ.

٩: وَأَمَّا حَقُّ فَرْجِكَ فَحِفْظُهُ مِمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ وَالاسْتِعَانَةُ عَلَيْهِ بِغَضِّ الْبَصَرِ، فَإِنَّهُ مِنْ أَعْوَنِ الْأَعْوَانِ، وَضَبْطُهُ إِذَا هَمَّ بِالْجُوعِ وَالظَّمَإِ وَكَثْرَةِ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَالتَّهَدُّدِ لِنَفْسِكَ بِاللَّهِ وَالتَّخْوِيفِ لَهَا بِهِ وَبِاللَّهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّأْيِيدُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ.

((حقوق الأفعال))

ثُمَّ حُقُوقُ الْأَفْعَالِ:

١٠: فَأَمَّا حَقُّ الصَّلَاةِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا وِفَادَةٌ إِلَى اللَّهِ، وَأَنَّكَ قَائِمٌ بِهَا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ، فَإِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيهَا مَقَامَ الذَّلِيلِ الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ، الْخَائِفِ الرَّاجِي، الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ، الْمُعَظِّمِ مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ وَالْإِطْرَاقِ وَخُشُوعِ الْأَطْرَافِ وَلِينِ الْجَنَاحِ، وَحُسْنِ الْمُنَاجَاةِ لَهُ فِي نَفْسِهِ، وَالطَّلَبِ إِلَيْهِ فِي فَكَاكِ رَقَبَتِكَ الَّتِي أَحَاطَتْ بِهَا خَطِيئَتُكَ وَاسْتَهْلَكَتْهَا ذُنُوبُكَ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

١١: وَأَمَّا حَقُّ الصَّوْمِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حِجَابٌ ضَرَبَهُ اللَّهُ عَلَى لِسَانِكَ وَسَمْعِكَ وَبَصَرِكَ وَفَرْجِكَ وَبَطْنِكَ لِيَسْتُرَكَ بِهِ مِنَ النَّارِ، وَهَكَذَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ» فَإِنْ سَكَنَتْ أَطْرَافُكَ فِي حَجَبَتِهَا رَجَوْتَ أَنْ تَكُونَ مَحْجُوباً، وَإِنْ أَنْتَ تَرَكْتَهَا تَضْطَرِبُ فِي حِجَابِهَا

وَتَرْفَعُ جنَبَات الْحجَاب فَتَطَّلعُ إِلَى مَا لَيْسَ لَهَا بِالنَّظْرَة الدَّاعيَة للشَّهْوَة وَالْقُوَّة الْخَارجَة عَنْ حَدِّ التَّقيَّة للَّه، لَمْ يُؤْمَنْ أَنْ تَخرقَ الْحجَابَ وَتَخرُجَ منْهُ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

١٢: وَأَمَّا حَقُّ الصَّدَقَة فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا ذُخرُكَ عنْدَ رَبِّكَ، وَوَديعَتُكَ الَّتي لَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِشْهَاد[1]، فَإِذَا عَلمْتَ ذَلكَ كُنْتَ بِمَا اسْتَوْدَعْتَهُ سرّاً أَوْثَقَ بِمَا اسْتَوْدَعْتَهُ عَلَانيَةً، وَكُنْتَ جَديراً أَنْ تَكُونَ أَسْرَرْتَ إِلَيْه أَمْراً أَعْلَنْتَهُ، وَكَانَ الْأَمْرُ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ فيهَا سرّاً عَلَى كُلِّ حَال، وَلَمْ يَسْتَظْهِرْ عَلَيْه فيمَا اسْتَوْدَعْتَهُ منْهَا إِشْهَادَ الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ عَلَيْه بهَا، كَأَنَّهَا أَوْثَقُ في نَفْسكَ وَكَأَنَّكَ لَا تَثقُ به في تَأْديَة وَديعَتكَ إِلَيْكَ، ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بهَا عَلَى أَحَد، لأَنَّهَا لَكَ فَإِذَا امْتَنَنْتَ بهَا لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ بهَا مثْلَ تَهْجين حَالكَ منْهَا إِلَى مَنْ مَنَنْتَ بهَا عَلَيْه، لأَنَّ في ذَلكَ دَليلًا عَلَى أَنَّكَ لَمْ تُردْ نَفْسَكَ بهَا، وَلَوْ أَرَدْتَ نَفْسَكَ بهَا لَمْ تَمْتَنَّ بهَا عَلَى أَحَد، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

١٣: وَأَمَّا حَقُّ الْهَدْي فَأَنْ تُخلصَ بهَا الْإِرَادَةَ إِلَى رَبِّكَ، وَالتَّعَرُّضَ لرَحْمَته وَقَبُوله، وَلَا تُريدَ عُيُونَ النَّاظرينَ دُونَهُ، فَإِذَا كُنْتَ كَذَلكَ لَمْ تَكُنْ مُتَكَلِّفاً وَلَا مُتَصَنِّعاً، وَكُنْتَ إِنَّمَا تَقْصدُ إِلَى اللَّه، وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يُرَادُ بِالْيَسير وَلَا يُرَادُ بِالْعَسير، كَمَا أَرَادَ بخَلْقه التَّيْسيرَ، وَلَمْ يُردْ بهمُ التَّعْسيرَ، وَكَذَلكَ التَّذَلُّلُ أَوْلَى بكَ منَ التَّدَهْقُن، لأَنَّ الْكُلْفَةَ وَالْمئُونَةَ في الْمُتَدَهْقنينَ، فَأَمَّا التَّذَلُّلُ وَالتَّمَسْكُنُ فَلَا كُلْفَةَ فيهمَا وَلَا مئُونَةَ عَلَيْهمَا، لأَنَّهُمَا الْخلْقَةُ وَهُمَا مَوْجُودَان في الطَّبيعَة، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

(١) لا يحتاج يوم القيامة إلى الإشهاد، لما ورد في الخبر من أن الصدقة أول ما تقع في يد الله تعالى قبل أن تقع في يد السائل. انظر الكافي: ج٤ ص٣ باب فضل الصدقة ح٥. وفيه: (وَلَيْسَ شَيْءٌ أَثْقَلَ عَلَى الشَّيْطَانِ منَ الصَّدَقَة عَلَى الْمُؤْمنِ، وَهيَ تَقَعُ في يَد الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَبْلَ أَنْ تَقَعَ في يَد الْعَبْد).

((حقوق الأئمة))

ثُمَّ حُقُوقُ الْأَئِمَّةِ:

١٤: فَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ جُعِلْتَ لَهُ فِتْنَةً، وَأَنَّهُ مُبْتَلًى فِيكَ بِمَا جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطَانِ، وَأَنْ تُخْلِصَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ، وَأَنْ لَا تُمَاحِكَهُ[1] وَقَدْ بُسِطَتْ يَدُهُ عَلَيْكَ فَتَكُونَ سَبَبَ هَلَاكِ نَفْسِكَ وَهَلَاكِهِ، وَتَذَلَّلْ وَتَلَطَّفْ لِإِعْطَائِهِ مِنَ الرِّضَى مَا يَكُفُّهُ عَنْكَ، وَلَا يُضِرُّ بِدِينِكَ وَتَسْتَعِينُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ بِاللَّهِ، وَلَا تُعَازِّهِ[2] وَلَا تُعَانِدْهُ فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ عَقَقْتَهُ وَعَقَقْتَ نَفْسَكَ فَعَرَّضْتَهَا لِمَكْرُوهِهِ وَعَرَّضْتَهُ لِلْهَلَكَةِ فِيكَ، وَكُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَكُونَ مُعِيناً لَهُ عَلَى نَفْسِكَ وَشَرِيكاً لَهُ فِيمَا أَتَى إِلَيْكَ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

١٥: وَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالْعِلْمِ فَالتَّعْظِيمُ لَهُ، وَالتَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ، وَحُسْنُ الاسْتِمَاعِ إِلَيْهِ، وَالْإِقْبَالُ عَلَيْهِ، وَالْمَعُونَةُ لَهُ عَلَى نَفْسِكَ فِيمَا لَا غِنَى بِكَ عَنْهُ مِنَ الْعِلْمِ، بِأَنْ تُفَرِّغَ لَهُ عَقْلَكَ وَتُحَضِّرَهُ فَهْمَكَ وَتُذَكِّيَ لَهُ قَلْبَكَ وَتُجَلِّيَ لَهُ بَصَرَكَ، بِتَرْكِ اللَّذَّاتِ وَنَقْضِ الشَّهَوَاتِ، وَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ فِيمَا أَلْقَى رَسُولُهُ إِلَى مَنْ لَقِيَكَ مِنْ أَهْلِ الْجَهْلِ فَلَزِمَكَ حُسْنُ التَّأْدِيَةِ عَنْهُ إِلَيْهِمْ، وَلَا تَخُنْهُ فِي تَأْدِيَةِ رِسَالَتِهِ وَالْقِيَامِ بِهَا عَنْهُ إِذَا تَقَلَّدْتَهَا، وَلَا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

١٦: وَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمِلْكِ فَنَحْوٌ مِنْ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا يَمْلِكُ مَا لَا يَمْلِكُهُ ذَاكَ، تَلْزَمُكَ طَاعَتُهُ فِيمَا دَقَّ وَجَلَّ مِنْكَ، إِلَّا أَنْ تُخْرِجَكَ مِنْ وُجُوبِ حَقِّ اللَّهِ فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ يَحُولُ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ حَقِّهِ وَحُقُوقِ الْخَلْقِ

---

(١) لا تماحكه: لا تخاصمه ولا تنازعه.

(٢) لا تعازه: لا تعارضه في العزة.

فَإِذَا قَضَيْتَهُ رَجَعْتَ إِلَى حَقِّهِ[1] فَتَشَاغَلْتَ بِهِ وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

((حقوق الرعية))

ثُمَّ حُقُوقُ الرَّعِيَّةِ:

١٧: فَأَمَّا حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ إِنَّمَا اسْتَرْعَيْتَهُمْ بِفَضْلِ قُوَّتِكَ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا أَحَلَّهُمْ مَحَلَّ الرَّعِيَّةِ لَكَ ضَعْفُهُمْ وَذُلُّهُمْ، فَمَا أَوْلَى مَنْ كَفَاكَهُ ضَعْفُهُ وَذُلُّهُ حَتَّى صَيَّرَهُ لَكَ رَعِيَّةً وَصَيَّرَ حُكْمَكَ عَلَيْهِ نَافِذاً، لَا يَمْتَنِعُ مِنْكَ بِعِزَّةٍ وَلَا قُوَّةٍ، وَلَا يَسْتَنْصِرُ فِيمَا تَعَاظَمَهُ مِنْكَ إِلَّا بِاللَّهِ بِالرَّحْمَةِ وَالْحِيَاطَةِ[2] وَالْأَنَاةِ[3]، وَمَا أَوْلَاكَ إِذَا عَرَفْتَ مَا أَعْطَاكَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِ هَذِهِ الْعِزَّةِ وَالْقُوَّةِ الَّتِي قَهَرْتَ بِهَا أَنْ تَكُونَ لِلَّهِ شَاكِراً، وَمَنْ شَكَرَ اللَّهَ أَعْطَاهُ فِيمَا أَنْعَمَ عَلَيْهِ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

١٨: وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَكَ لَهُمْ قَيِّماً فِيمَا آتَاكَ مِنَ الْعِلْمِ، وَوَلَّاكَ مِنْ خِزَانَةِ الْحِكْمَةِ، فَإِنْ أَحْسَنْتَ فِيمَا وَلَّاكَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ وَقُمْتَ بِهِ لَهُمْ مَقَامَ الْخَازِنِ الشَّفِيقِ النَّاصِحِ لِمَوْلَاهُ فِي عَبِيدِهِ الصَّابِرِ الْمُحْتَسِبِ الَّذِي إِذَا رَأَى ذَا حَاجَةٍ أَخْرَجَ لَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ الَّتِي فِي يَدَيْهِ رَاشِداً وَكُنْتَ لِذَلِكَ آمِلًا مُعْتَقِداً[4]، وَإِلَّا كُنْتَ لَهُ خَائِناً وَلِخَلْقِهِ ظَالِماً وَلِسَلَبِهِ وَغَيْرِهِ مُتَعَرِّضاً.

١٩: وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكَاحِ، فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَهَا سَكَناً وَمُسْتَرَاحاً وَأُنْساً وَوَاقِيَةً، وَكَذَلِكَ كُلُّ أَحَدٍ مِنْكُمَا يَجِبُ أَنْ يَحْمَدَ اللَّهَ عَلَى صَاحِبِهِ، وَيَعْلَمَ أَنَّ ذَلِكَ نِعْمَةٌ مِنْهُ عَلَيْهِ، وَوَجَبَ أَنْ يُحْسِنَ صُحْبَةَ

---

(١) أي إذا قيت حق الله فارجع إلى أداء حق مالكك.

(٢) الحياطة: الحفاظة والحماية والصيانة.

(٣) الأناة كقناة: الوقار والحلم وأصله الانتظار.

(٤) الأمل: خادم الرجل وعونه الذي يأمله.

نِعْمَةَ اللَّهِ وَيُكْرِمَهَا وَيَرْفُقَ بِهَا، وَإِنْ كَانَ حَقُّكَ عَلَيْهَا أَغْلَظَ وَطَاعَتُكَ لَهَا أَلْزَمَ فِيمَا أَحْبَبْتَ وَكَرِهْتَ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً، فَإِنَّ لَهَا حَقَّ الرَّحْمَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ وَمَوْضِعَ السُّكُونِ إِلَيْهَا قَضَاءَ اللَّذَّةِ الَّتِي لَا بُدَّ مِنْ قَضَائِهَا وَذَلِكَ عَظِيمٌ، ولا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٢٠: وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ خَلْقُ رَبِّكَ وَلَحْمُكَ وَدَمُكَ، وَأَنَّكَ تَمْلِكُهُ لَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ دُونَ اللَّهِ، وَلَا خَلَقْتَ لَهُ سَمْعاً وَلَا بَصَراً وَلَا أَجْرَيْتَ لَهُ رِزْقاً، وَلَكِنَّ اللَّهَ كَفَاكَ ذَلِكَ بِمَنْ سَخَّرَهُ لَكَ وَائْتَمَنَكَ عَلَيْهِ وَاسْتَوْدَعَكَ إِيَّاهُ لِتَحْفَظَهُ فِيهِ، وَتَسِيرَ فِيهِ بِسِيرَتِهِ، فَتُطْعِمَهُ مِمَّا تَأْكُلُ، وَتُلْبِسَهُ مِمَّا تَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفَهُ مَا لَا يُطِيقُ، فَإِنْ كَرِهْتَهُ خَرَجْتَ إِلَى اللَّهِ مِنْهُ وَاسْتَبْدَلْتَ بِهِ، وَلَمْ تُعَذِّبْ خَلْقَ اللَّهِ، ولا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

((حق الرحم))

٢١: وَأَمَّا حَقُّ الرَّحِمِ، فَحَقُّ أُمِّكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا حَمَلَتْكَ حَيْثُ لَا يَحْمِلُ أَحَدٌ أَحَداً، وَأَطْعَمَتْكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِهَا مَا لَا يُطْعِمُ أَحَدٌ أَحَداً، وَأَنَّهَا وَقَتْكَ بِسَمْعِهَا وَبَصَرِهَا وَيَدِهَا وَرِجْلِهَا وَشَعْرِهَا وَبَشَرِهَا وَجَمِيعِ جَوَارِحِهَا، مُسْتَبْشِرَةً بِذَلِكَ فَرِحَةً مُؤَمِّلَةً مُحْتَمِلَةً لِمَا فِيهِ مَكْرُوهُهَا وَأَلَمُهَا وَثِقْلُهَا وَغَمُّهَا، حَتَّى دَفَعَتْهَا عَنْكَ يَدُ الْقُدْرَةِ وَأَخْرَجَتْكَ إِلَى الْأَرْضِ، فَرَضِيَتْ أَنْ تَشْبَعَ وَتَجُوعَ هِيَ، وَتَكْسُوكَ وَتَعْرَى، وَتُرْوِيكَ وَتَظْمَأَ، وَتُظِلَّكَ وَتَضْحَى، وَتُنَعِّمَكَ بِبُؤْسِهَا وَتُلَذِّذَكَ بِالنَّوْمِ بِأَرَقِهَا، وَكَانَ بَطْنُهَا لَكَ وِعَاءً، وَحِجْرُهَا لَكَ حِوَاءً، وَثَدْيُهَا لَكَ سِقَاءً، وَنَفْسُهَا لَكَ وِقَاءً، تُبَاشِرُ حَرَّ الدُّنْيَا وَبَرْدَهَا لَكَ وَدُونَكَ فَتَشْكُرُهَا عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ، وَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلَّا بِعَوْنِ اللَّهِ وَتَوْفِيقِهِ.

٢٢: وَأَمَّا حَقُّ أَبِيكَ فَتَعْلَمُ أَنَّهُ أَصْلُكَ وَأَنَّكَ فَرْعُهُ، وَأَنَّكَ لَوْلَاهُ لَمْ

تَكُنْ، فَمَهْمَا رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يُعْجِبُكَ فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ، وَاحْمَدِ اللَّهَ وَاشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٢٣: وَأَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَتَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْكَ وَمُضَافٌ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَأَنَّكَ مَسْؤُولٌ عَمَّا وُلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى رَبِّهِ وَالْمَعُونَةِ لَهُ عَلَى طَاعَتِهِ فِيكَ وَفِي نَفْسِهِ، فَمُثَابٌ عَلَى ذَلِكَ وَمُعَاقَبٌ، فَاعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ بِحُسْنِ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا، الْمُعَذِّرِ إِلَى رَبِّهِ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ بِحُسْنِ الْقِيَامِ عَلَيْهِ، وَالْأَخْذِ لَهُ مِنْهُ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٢٤: وَأَمَّا حَقُّ أَخِيكَ فَتَعْلَمُ أَنَّهُ يَدُكَ الَّتِي تَبْسُطُهَا، وَظَهْرُكَ الَّذِي تَلْتَجِي إِلَيْهِ، وَعِزُّكَ الَّذِي تَعْتَمِدُ عَلَيْهِ، وَقُوَّتُكَ الَّتِي تَصُولُ بِهَا، فَلَا تَتَّخِذْهُ سِلَاحاً عَلَى مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَلَا عُدَّةً لِلظُّلْمِ بِخَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَدَعْ نُصْرَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَعُونَتَهُ عَلَى عَدُوِّهِ وَ الْحَوْلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ شَيَاطِينِهِ وَتَأْدِيَةَ النَّصِيحَةِ إِلَيْهِ وَالْإِقْبَالَ عَلَيْهِ فِي اللَّهِ، فَإِنِ انْقَادَ لِرَبِّهِ وَأَحْسَنَ الْإِجَابَةَ لَهُ، وَإِلَّا فَلْيَكُنِ اللَّهُ آثَرَ عِنْدَكَ وَأَكْرَمَ عَلَيْكَ مِنْهُ.

٢٥: وَأَمَّا حَقُّ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ بِالْوَلَاءِ[1] فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ أَنْفَقَ فِيكَ مَالَهُ، وَأَخْرَجَكَ مِنْ ذُلِّ الرِّقِّ وَوَحْشَتِهِ إِلَى عِزِّ الْحُرِّيَّةِ وَأُنْسِهَا، وَأَطْلَقَكَ مِنْ أَسْرِ الْمَلَكَةِ، وَفَكَّ عَنْكَ حَلَقَ الْعُبُودِيَّةِ، وَأَوْجَدَكَ رَائِحَةَ الْعِزِّ، وَأَخْرَجَكَ مِنْ سِجْنِ الْقَهْرِ، وَدَفَعَ عَنْكَ الْعُسْرَ، وَبَسَطَ لَكَ لِسَانَ الْإِنْصَافِ، وَأَبَاحَكَ الدُّنْيَا كُلَّهَا، فَمَلَّكَكَ نَفْسَكَ، وَحَلَّ أَسْرَكَ، وَفَرَّغَكَ لِعِبَادَةِ رَبِّكَ، وَاحْتَمَلَ بِذَلِكَ التَّقْصِيرَ فِي مَالِهِ فَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَوْلَى الْخَلْقِ بِكَ بَعْدَ أُولِي رَحِمِكَ فِي

---

(١) الولاء بالفتح: النصرة، والملك: المحبة والصداقة والقرابة.

حَيَاتِكَ وَمَوْتِكَ، وَأَحَقُّ الْخَلْقِ بِنَصْرِكَ وَمَعُونَتِكَ وَمُكَانَفَتِكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ[1]، فَلَا تُؤْثِرْ عَلَيْهِ نَفْسَكَ مَا احْتَاجَ إِلَيْكَ أَبَداً.

٢٦: وَأَمَّا حَقُّ مَوْلَاكَ الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ نِعْمَتُكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَكَ حَامِيَةً عَلَيْهِ وَوَاقِيَةً، وَنَاصِراً وَمَعْقِلًا، وَجَعَلَهُ لَكَ وَسِيلَةً وَسَبَباً بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ، فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يَحْجُبَكَ عَنِ النَّارِ، فَيَكُونَ فِي ذَلِكَ ثَوَابُكَ مِنْهُ فِي الْآجِلِ، وَيَحْكُمَ لَكَ بِمِيرَاثِهِ فِي الْعَاجِلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ رَحِمٌ، مُكَافَاةً لِمَا أَنْفَقْتَهُ مِنْ مَالِكَ عَلَيْهِ، وَقُمْتَ بِهِ مِنْ حَقِّهِ بَعْدَ إِنْفَاقِ مَالِكَ، فَإِنْ لَمْ تَخَفْهُ خِيفَ عَلَيْكَ أَنْ لَا يُطَيَّبَ لَكَ مِيرَاثُهُ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٢٧: وَأَمَّا حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ عَلَيْكَ فَأَنْ تَشْكُرَهُ وَتَذْكُرَ مَعْرُوفَهُ، وَتَنْشُرَ بِهِ الْقَالَةَ الْحَسَنَةَ، وَتُخْلِصَ لَهُ الدُّعَاءَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ كُنْتَ قَدْ شَكَرْتَهُ سِرّاً وَعَلَانِيَةً، ثُمَّ إِنْ أَمْكَنَكَ مُكَافَاتُهُ بِالْفِعْلِ كَافَأْتَهُ، وَإِلَّا كُنْتَ مَرْصَداً لَهُ مُوَطِّناً نَفْسَكَ عَلَيْهَا[2].

٢٨: وَأَمَّا حَقُّ الْمُؤَذِّنِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ مُذَكِّرُكَ بِرَبِّكَ، وَدَاعِيكَ إِلَى حَظِّكَ، وَأَفْضَلُ أَعْوَانِكَ عَلَى قَضَاءِ الْفَرِيضَةِ الَّتِي افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْكَ، فَتَشْكُرُهُ عَلَى ذَلِكَ شُكْرَكَ لِلْمُحْسِنِ إِلَيْكَ، وَإِنْ كُنْتَ فِي بَيْتِكَ مُتَّهِماً لِذَلِكَ لَمْ تَكُنْ لِلَّهِ فِي أَمْرِهِ مُتَّهِماً، وَعَلِمْتَ أَنَّهُ نِعْمَةٌ مِنَ اللَّهِ عَلَيْكَ لَا شَكَّ فِيهَا، فَأَحْسِنْ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَيْهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٢٩: وَأَمَّا حَقُّ إِمَامِكَ فِي صَلَاتِكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ تَقَلَّدَ السِّفَارَةَ

(١) المكانفة: المعاونة.

(٢) الضمير في (عليها) يرجع إلى المكافأة، أي ترصد وتراقب وتهيء نفسك على المكافأة في وقتها.

فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ وَالْوِفَادَةَ إِلَى رَبِّكَ، وَتَكَلَّمَ عَنْكَ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ عَنْهُ، وَدَعَا لَكَ وَلَمْ تَدْعُ لَهُ، وَطَلَبَ فِيكَ وَلَمْ تَطْلُبْ فِيهِ، وَكَفَاكَ هَمَّ الْمُقَامِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَالْمَسْأَلَةَ لَهُ فِيكَ وَلَمْ تَكْفِهِ ذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَقْصِيرٌ كَانَ بِهِ دُونَكَ، وَإِنْ كَانَ آثِماً لَمْ تَكُنْ شَرِيكَهُ فِيهِ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ عَلَيْهِ فَضْلٌ، فَوَقَى نَفْسَكَ بِنَفْسِهِ، وَوَقَى صَلَاتَكَ بِصَلَاتِهِ، فَتَشْكُرُ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٣٠: وَأَمَّا حَقُّ الْجَلِيسِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ كَنَفَكَ[١]، وَتُطِيبَ لَهُ جَانِبَكَ، وَتُنْصِفَهُ فِي مُجَارَاةِ اللَّفْظِ، وَلَا تُغْرِقَ فِي نَزْعِ اللَّحْظِ إِذَا لَحَظْتَ، وَتَقْصِدَ فِي اللَّفْظِ إِلَى إِفْهَامِهِ إِذَا لَفَظْتَ، وَإِنْ كُنْتَ الْجَلِيسَ إِلَيْهِ كُنْتَ فِي الْقِيَامِ عَنْهُ بِالْخِيَارِ، وَإِنْ كَانَ الْجَالِسَ إِلَيْكَ كَانَ بِالْخِيَارِ، وَلَا تَقُومَ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٣١: وَأَمَّا حَقُّ الْجَارِ فَحِفْظُهُ غَائِباً، وَكَرَامَتُهُ شَاهِداً، وَنُصْرَتُهُ وَمَعُونَتُهُ فِي الْحَالَيْنِ جَمِيعاً[٢]، لَا تَتَبَّعْ لَهُ عَوْرَةً، وَلَا تَبْحَثْ لَهُ عَنْ سَوْأَةٍ لِتَعْرِفَهَا، فَإِنْ عَرَفْتَهَا مِنْهُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ مِنْكَ وَلَا تَكَلُّفٍ كُنْتَ لِمَا عَلِمْتَ حِصْناً حَصِيناً، وَسِتْراً سَتِيراً، لَوْ بَحَثَتِ الْأَسِنَّةُ عَنْهُ ضَمِيراً لَمْ تَتَّصِلْ إِلَيْهِ لِانْطِوَائِهِ عَلَيْهِ، لَا تَسْتَمِعْ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ، لَا تُسْلِمْهُ عِنْدَ شَدِيدَةٍ، وَلَا تَحْسُدْهُ عِنْدَ نِعْمَةٍ، تُقِيلُهُ عَثْرَتَهُ، وَتَغْفِرُ زَلَّتَهُ، وَلَا تَذْخَرْ حِلْمَكَ عَنْهُ إِذَا جَهِلَ عَلَيْكَ، وَلَا تَخْرُجْ أَنْ تَكُونَ سِلْماً لَهُ تَرُدُّ عَنْهُ لِسَانَ الشَّتِيمَةِ وَتُبْطِلُ فِيهِ كَيْدَ حَامِلِ النَّصِيحَةِ، وَتُعَاشِرُهُ مُعَاشَرَةً كَرِيمَةً، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

(١) الكنف: الجانب والظل.

(٢) المراد بالحالين: الشهود والغياب.

٣٢: وَأَمَّا حَقُّ الصَّاحِبِ فَأَنْ تَصْحَبَهُ بِالْفَضْلِ مَا وَجَدْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، وَإِلَّا فَلَا أَقَلَّ مِنَ الْإِنْصَافِ، وَأَنْ تُكْرِمَهُ كَمَا يُكْرِمُكَ، وَتَحْفَظَهُ كَمَا يَحْفَظُكَ، وَلَا يَسْبِقَكَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ إِلَى مَكْرُمَةٍ، فَإِنْ سَبَقَكَ كَافَأْتَهُ، وَلَا تُقَصِّرْ بِهِ عَمَّا يَسْتَحِقُّ مِنَ الْمَوَدَّةِ، تُلْزِمْ نَفْسَكَ نَصِيحَتَهُ وَحِيَاطَتَهُ وَمُعَاضَدَتَهُ عَلَى طَاعَةِ رَبِّهِ، وَمَعُونَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ فِيمَا يَهُمُّ بِهِ مِنْ مَعْصِيَةِ رَبِّهِ، ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِ رَحْمَةً وَلَا تَكُونُ عَلَيْهِ عَذَاباً، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٣٣: وَأَمَّا حَقُّ الشَّرِيكِ فَإِنْ غَابَ كَفَيْتَهُ، وَإِنْ حَضَرَ سَاوَيْتَهُ، لَا تَعْزِمْ عَلَى حُكْمِكَ دُونَ حُكْمِهِ، وَلَا تَعْمَلْ بِرَأْيِكَ دُونَ مُنَاظَرَتِهِ، تَحْفَظُ عَلَيْهِ مَالَهُ، وَتَنْفِي عَنْهُ خِيَانَتَهُ فِيمَا عَزَّ أَوْ هَانَ، فَإِنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَتَخَاوَنَا، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٣٤: وَأَمَّا حَقُّ الْمَالِ فَأَنْ لَا تَأْخُذَهُ إِلَّا مِنْ حِلِّهِ، وَلَا تُنْفِقَهُ إِلَّا فِي حِلِّهِ، وَلَا تُحَرِّفَهُ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَلَا تَصْرِفَهُ عَنْ حَقَائِقِهِ، وَلَا تَجْعَلَهُ إِذَا كَانَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ، وَسَبَباً إِلَى اللَّهِ، وَلَا تُؤْثِرَ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ مَنْ لَعَلَّهُ لَا يَحْمَدُكَ، وَبِالْحَرِيِّ أَنْ لَا يُحْسِنَ خِلَافَتَكَ فِي تَرِكَتِكَ، وَلَا يَعْمَلَ فِيهِ بِطَاعَةِ رَبِّكَ، فَتَكُونَ مُعِيناً لَهُ عَلَى ذَلِكَ، أَوْ بِمَا أَحْدَثَ فِي مَالِكَ أَحْسَنَ نَظَراً لِنَفْسِهِ فَيَعْمَلُ بِطَاعَةِ رَبِّهِ فَيَذْهَبُ بِالْغَنِيمَةِ وَتَبُوءُ بِالْإِثْمِ وَالْحَسْرَةِ وَالنَّدَامَةِ مَعَ التَّبِعَةِ[1]، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٣٥: وَ أَمَّا حَقُّ الْغَرِيمِ الطَّالِبِ لَكَ[2]، فَإِنْ كُنْتَ مُوسِراً أَوْفَيْتَهُ،

(١) التبعة: ما يترتب على الفعل من الشر، وقد يستعمل في الخير.

(٢) الغريم: الدائن، ويطلق أيضاً على المديون، وفي بعض النسخ: (الغريم المطالب لك).

وَكَفَيْتَهُ وَأَغْنَيْتَه، وَلَمْ تَردَّهُ وَتَمْطُلْهُ[1]، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (صلى الله عليه وآله) قَالَ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ»، وَإِنْ كُنْتَ مُعْسِراً أَرْضَيْتَهُ بِحُسْنِ الْقَوْلِ، وَطَلَبْتَ إِلَيْهِ طَلَباً جَمِيلًا، وَرَدَدْتَهُ عَنْ نَفْسِكَ رَدّاً لَطِيفاً، وَلَمْ تَجْمَعْ عَلَيْهِ ذَهَابَ مَالِهِ وَسُوءَ مُعَامَلَتِه، فَإِنَّ ذَلِكَ لُؤْمٌ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٣٦: وَأَمَّا حَقُّ الْخَلِيطِ[2] فَأَنْ لَا تَغُرَّهُ وَلَا تَغُشَّهُ وَلَا تَكْذِبَهُ، وَلَا تُغْفِلَهُ وَلَا تَخْدَعَهُ، وَلَا تَعْمَلَ فِي انْتِقَاضِه عَمَلَ الْعَدُوِّ الَّذِي لَا يَبْقَى عَلَى صَاحِبِه، وَإِن اطْمَأَنَّ إِلَيْكَ اسْتَقْصَيْتَ لَهُ عَلَى نَفْسِكَ، وَعَلِمْتَ أَنَّ غَبْنَ الْمُسْتَرْسِلِ رِبًا، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٣٧: وَأَمَّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ، فَإِنْ كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَيْكَ حَقّاً لَمْ تَنْفَسِخْ فِي حُجَّتِه، وَلَمْ تَعْمَلْ فِي إِبْطَالِ دَعْوَتِه، وَكُنْتَ خَصْمَ نَفْسِكَ لَهُ وَالْحَاكِمَ عَلَيْهَا، وَالشَّاهِدَ لَهُ بِحَقِّه دُونَ شَهَادَةِ الشُّهُود، وَإِنْ كَانَ مَا يَدَّعِيهِ بَاطِلًا رَفَقْتَ بِه وَرَوَّعْتَهُ وَنَاشَدْتَهُ بِدِينِه[3]، وَكَسَرْتَ حِدَّتَهُ عَنْكَ بِذِكْرِ اللَّه، وَأَلْقَيْتَ حَشْوَ الْكَلَامِ وَلَفْظَةَ السُّوءِ الَّذِي لَا يَرُدُّ عَنْكَ عَادِيَةَ عَدُوِّكَ[4]، بَلْ تَبُوءُ بِإِثْمِه، وَبِه يَشْحَذُ عَلَيْكَ سَيْفَ عَدَاوَتِه، لِأَنَّ لَفْظَةَ السُّوءِ تَبْعَثُ الشَّرَّ، وَالْخَيْرُ مَقْمَعَةٌ لِلشَّرِّ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٣٨: وَأَمَّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فَإِنْ كَانَ مَا تَدَّعِيهِ حَقّاً أَجْمَلْتَ

---

(١) المطل: التسويف والتعلل في أداء الحق وتأخيره عن وقته.

(٢) الخليط: المخالط كالنديم والشريك والجليس ونحوها.

(٣) روعه: أفزعه، و(ناشدته بدينه): حلفته وطلبته به.

(٤) اللغط: الكلام فيه جلبة واختلاط ولا يتبين، (وعادية عدوك) أي حدته وغبه، وعادية السم: ضرره، (ويشحذ عليك): أي يغضب، وأصله من شحذ السكين ونحوه: أحدّه.

فِي مُقَاوَلَتِهِ بِمَخْرَجِ الدَّعْوَى[1]، فَإِنَّ لِلدَّعْوَى غِلْظَةً فِي سَمْعِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، وَقَصَدْتَ قَصْدَ حُجَّتِكَ بِالرِّفْقِ، وَأَمْهَلِ الْمُهْلَةِ، وَأَبْيَنِ الْبَيَانِ، وَأَلْطَفِ اللُّطْفِ، وَلَمْ تَتَشَاغَلْ عَنْ حُجَّتِكَ بِمُنَازَعَتِهِ بِالْقِيلِ وَالْقَالِ فَتَذْهَبَ عَنْكَ حُجَّتُكَ، وَلَا يَكُونَ لَكَ فِي ذَلِكَ دَرَكٌ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٣٩: وَأَمَّا حَقُّ الْمُسْتَشِيرِ فَإِنْ حَضَرَكَ لَهُ وَجْهُ رَأْيٍ جَهَدْتَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ، وَأَشَرْتَ عَلَيْهِ بِمَا تَعْلَمُ، أَنَّكَ لَوْ كُنْتَ مَكَانَهُ عَمِلْتَ بِهِ، وَذَلِكَ لِيَكُنْ مِنْكَ فِي رَحْمَةٍ وَلِينٍ، فَإِنَّ اللِّينَ يُونِسُ الْوَحْشَةَ، وَإِنَّ الْغِلَظَ يُوحِشُ مِنْ مَوْضِعِ الْأُنْسِ، وَإِنْ لَمْ يَحْضُرْكَ لَهُ رَأْيٌ وَعَرَفْتَ لَهُ مَنْ تَثِقُ بِرَأْيِهِ وَتَرْضَى بِهِ لِنَفْسِكَ دَلَلْتَهُ عَلَيْهِ وَأَرْشَدْتَهُ إِلَيْهِ، فَكُنْتَ لَمْ تَأْلُهُ خَيْراً[2]، وَلَمْ تَدَّخِرْهُ نُصْحاً، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٤٠: وَأَمَّا حَقُّ الْمُشِيرِ عَلَيْكَ فَلَا تَتَّهِمْهُ فِيمَا يُوافِقُكَ عَلَيْهِ مِنْ رَأْيِهِ إِذَا أَشَارَ عَلَيْكَ، فَإِنَّمَا هِيَ الْآرَاءُ وَتَصَرُّفُ النَّاسِ فِيهَا وَاخْتِلَافُهُمْ، فَكُنْ عَلَيْهِ فِي رَأْيِهِ بِالْخِيَارِ إِذَا اتَّهَمْتَ رَأْيَهُ، فَأَمَّا تُهَمَتُهُ فَلَا تَجُوزُ لَكَ إِذَا كَانَ عِنْدَكَ مِمَّنْ يَسْتَحِقُّ الْمُشَاوَرَةَ، وَلَا تَدَعْ شُكْرَهُ عَلَى مَا بَدَا لَكَ مِنْ إِشْخَاصِ رَأْيِهِ، وَحُسْنِ وَجْهِ مَشُورَتِهِ، فَإِذَا وَافَقَكَ حَمِدْتَ اللَّهَ وَقَبِلْتَ ذَلِكَ مِنْ أَخِيكَ بِالشُّكْرِ وَالْإِرْصَادِ بِالْمُكَافَاةِ فِي مِثْلِهَا إِنْ فَزِعَ إِلَيْكَ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٤١: وَأَمَّا حَقُّ الْمُسْتَنْصِحِ فَإِنَّ حَقَّهُ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَيْهِ النَّصِيحَةَ عَلَى الْحَقِّ الَّذِي تَرَى لَهُ أَنْ يَحْمِلَ، وَيَخْرُجَ الْمَخْرَجَ الَّذِي يَلِينُ عَلَى مَسَامِعِهِ، وَتُكَلِّمَهُ مِنَ الْكَلَامِ بِمَا يُطِيقُهُ عَقْلُهُ، فَإِنَّ لِكُلِّ عَقْلٍ طَبَقَةً مِنَ الْكَلَامِ

---

(١) المقاولة: المجادلة والمباحثة.

(٢) لم تأله: لم تقصره، من ألى يألو.

يَعْرِفُهُ وَيُجِيبُهُ، وَلْيَكُنْ مَذْهَبُكَ الرَّحْمَةَ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٤٢: وَأَمَّا حَقُّ النَّاصِحِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ جَنَاحَكَ، ثُمَّ تَشْرَئِبَّ لَهُ قَلْبَكَ[١]، وَتَفْتَحَ لَهُ سَمْعَكَ حَتَّى تَفْهَمَ عَنْهُ نَصِيحَتَهُ، ثُمَّ تَنْظُرَ فِيهَا فَإِنْ كَانَ وُفِّقَ فِيهَا لِلصَّوَابِ حَمِدْتَ اللَّهَ عَلَى ذَلِكَ، وَقَبِلْتَ مِنْهُ وَعَرَفْتَ لَهُ نَصِيحَتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وُفِّقَ لَهَا فِيهَا رَحِمْتَهُ وَلَمْ تَتَّهِمْهُ وَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَأْلُكَ نُصْحاً إِلَّا أَنَّهُ أَخْطَأَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ مُسْتَحِقّاً لِلتُّهَمَةِ فَلَا تَعْنِي بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٤٣: وَأَمَّا حَقُّ الْكَبِيرِ فَإِنَّ حَقَّهُ تَوْقِيرُ سِنِّهِ، وَإِجْلَالُ إِسْلَامِهِ إِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْفَضْلِ فِي الْإِسْلَامِ بِتَقْدِيمِهِ فِيهِ، وَتَرْكُ مُقَابَلَتِهِ عِنْدَ الْخِصَامِ، لَا تَسْبِقُهُ إِلَى طَرِيقٍ، وَلَا تَؤُمُّهُ فِي طَرِيقٍ، وَلَا تَسْتَجْهِلُهُ، وَإِنْ جَهِلَ عَلَيْكَ تَحَمَّلْتَ وَأَكْرَمْتَهُ بِحَقِّ إِسْلَامِهِ مَعَ سِنِّهِ، فَإِنَّمَا حَقُّ السِّنِّ بِقَدْرِ الْإِسْلَامِ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه.

٤٤: وَأَمَّا حَقُّ الصَّغِيرِ فَرَحْمَتُهُ وَتَثْقِيفُهُ وَتَعْلِيمُهُ، وَالْعَفْوُ عَنْهُ وَالسَّتْرُ عَلَيْهِ وَالرِّفْقُ بِهِ وَالْمَعُونَةُ لَهُ، وَالسَّتْرُ عَلَى جَرَائِرِ حَدَاثَتِهِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّوْبَةِ، وَالْمُدَارَاةُ لَهُ، وَتَرْكُ مُمَاحَكَتِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى لِرُشْدِهِ.

٤٥: وَأَمَّا حَقُّ السَّائِلِ فَإِعْطَاؤُهُ إِذَا تَهَيَّأَتْ صَدَقَةٌ، وَ قَدَرْتَ عَلَى سَدِّ حَاجَتِهِ، وَالدُّعَاءُ لَهُ فِيمَا نَزَلَ بِهِ، وَالْمُعَاوَنَةُ لَهُ عَلَى طَلِبَتِهِ، وَإِنْ شَكَكْتَ فِي صِدْقِهِ وَسَبَقَتْ إِلَيْهِ التُّهَمَةُ لَهُ لَمْ تَعْزِمْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَمْ تَأْمَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَيْدِ الشَّيْطَانِ، أَرَادَ أَنْ يَصُدَّكَ عَنْ حَظِّكَ، وَيَحُولَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ التَّقَرُّبِ إِلَى رَبِّكَ، وَتَرَكْتَهُ بِسَتْرِهِ، وَرَدَدْتَهُ رَدّاً جَمِيلًا، وَإِنْ غَلَبَتْ نَفْسُكَ فِي أَمْرِهِ

---

(١) اشرأب للشيء: مد عنقه لينظره، والمراد أن تسقي قلبك من نصحه.

وَأَعْطَيْتَهُ عَلَى مَا عَرَضَ فِي نَفْسِكَ مِنْهُ، فَإِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.

٤٦: وَأَمَّا حَقُّ الْمَسْئُولِ إِنْ أَعْطَى فَاقْبَلْ مِنْهُ مَا أَعْطَى بِالشُّكْرِ لَهُ، وَالْمَعْرِفَةِ لِفَضْلِهِ، وَاطْلُبْ وَجْهَ الْعُذْرِ فِي مَنْعِهِ، وَأَحْسِنْ بِهِ الظَّنَّ، وَاعْلَمْ أَنَّهُ إِنْ مَنَعَ مَالَهُ مُنِعَ، وَأَنْ لَيْسَ التَّثْرِيبُ فِي مَالِهِ[1]، وَإِنْ كَانَ ظَالِماً فَإِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.

٤٧: وَأَمَّا حَقُّ مَنْ سَرَّكَ اللَّهُ بِهِ وَعَلَى يَدَيْهِ فَإِنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا لَكَ حَمِدْتَ اللَّهَ أَوَّلًا، ثُمَّ شَكَرْتَهُ عَلَى ذَلِكَ بِقَدْرِهِ فِي مَوْضِعِ الْجَزَاءِ، وَكَافَأْتَهُ عَلَى فَضْلِ الِابْتِدَاءِ، وَأَرْصَدْتَ لَهُ الْمُكَافَاةَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَعَمَّدَهَا حَمِدْتَ اللَّهَ وَشَكَرْتَهُ، وَعَلِمْتَ أَنَّهُ مِنْهُ تَوَحَّدَكَ بِهَا وَأَحْبَبْتَ هَذَا إِذْ كَانَ سَبَباً مِنْ أَسْبَابِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْكَ، وَتَرْجُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ خَيْراً، فَإِنَّ أَسْبَابَ النِّعَمِ بَرَكَةٌ حَيْثُ مَا كَانَتْ وَإِنْ كَانَ لَمْ يَتَعَمَّدْ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

٤٨: وَأَمَّا حَقُّ مَنْ سَاءَكَ الْقَضَاءُ عَلَى يَدَيْهِ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ فَإِنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا كَانَ الْعَفْوُ أَوْلَى بِكَ لِمَا فِيهِ لَهُ مِنَ الْقَمْعِ وَحُسْنِ الْأَدَبِ مَعَ كَبِيرِ أَمْثَالِهِ مِنَ الْخُلُقِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾[2]، وَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَإِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾[3].

هَذَا فِي الْعَمْدِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَمْداً لَمْ تَظْلِمْهُ بِتَعَمُّدِ الِانْتِصَارِ مِنْهُ، فَتَكُونَ قَدْ كَافَأْتَهُ فِي تَعَمُّدٍ عَلَى خَطَأٍ، وَرَفَقْتَ بِهِ وَرَدَدْتَهُ بِأَلْطَفِ مَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ، وَلا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

---

(١) التثريب: التوبيخ والملامة.

(٢) سورة الشورى: ٤١.

(٣) سورة النحل: ١٢٦.

٤٩: وَأَمَّا حَقُّ أَهْلِ بَيْتِكَ عَامَّةً فَإِضْمَارُ السَّلَامَةِ، وَنَشْرُ جَنَاحِ الرَّحْمَةِ، وَالرِّفْقُ بِمُسِيئِهِمْ، وَتَأَلُّفُهُمْ، وَاسْتِصْلَاحُهُمْ، وَشُكْرُ مُحْسِنِهِمْ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَيْكَ، فَإِنَّ إِحْسَانَهُ إِلَى نَفْسِهِ إِحْسَانُهُ إِلَيْكَ، إِذَا كَفَّ عَنْكَ أَذَاهُ وَكَفَاكَ مَئُونَتَهُ وَحَبَسَ عَنْكَ نَفْسَهُ، فَعُمَّهُمْ جَمِيعاً بِدَعْوَتِكَ، وَانْصُرْهُمْ جَمِيعاً بِنُصْرَتِكَ، وَأَنْزِلْهُمْ جَمِيعاً مِنْكَ مَنَازِلَهُمْ، كَبِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ، وَصَغِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ، وَأَوْسَطَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْأَخِ، فَمَنْ أَتَاكَ تَعَاهَدْتَهُ بِلُطْفٍ وَرَحْمَةٍ، وَصِلْ أَخَاكَ بِمَا يَجِبُ لِلْأَخِ عَلَى أَخِيهِ.

٥٠: وَأَمَّا حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَالْحُكْمُ فِيهِمْ أَنْ تَقْبَلَ مِنْهُمْ مَا قَبِلَ اللَّهُ، وَتَفِيَ بِمَا جَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ مِنْ ذِمَّتِهِ وَعَهْدِهِ، وَتُكَلِّمَهُمْ إِلَيْهِ فِيمَا طُلِبُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأُجْبِرُوا عَلَيْهِ، وَتَحْكُمَ فِيهِمْ بِمَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ فِيمَا جَرَى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ مِنْ مُعَامَلَةٍ، وَلْيَكُنْ بَيْنَكَ وَبَيْنَ ظُلْمِهِمْ مِنْ رِعَايَةِ ذِمَّةِ اللَّهِ وَالْوَفَاءِ بِعَهْدِهِ وَعَهْدِ رَسُولِهِ (صلى الله عليه وآله) حَائِلٌ، فَإِنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِداً كُنْتُ خَصْمَهُ» فَاتَّقِ اللَّهَ، وَلَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

فَهَذِهِ خَمْسُونَ حَقّاً مُحِيطَةً بِكَ، لَا تَخْرُجُ مِنْهَا فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ، يَجِبُ عَلَيْكَ رِعَايَتُهَا وَالْعَمَلُ فِي تَأْدِيَتِهَا، وَالِاسْتِعَانَةُ بِاللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»[1].

* * *

انتهى في ثالث محرم الحرام من سنة ألف وأربعمائة وتسعة من الهجرة النبوية، على مهاجرها آلاف الصلاة والتحية.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

قم المقدسة

محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي

(١) تحف العقول: ص٢٧١، بحار الأنوار: ج٧١ ص٢١.

المحتويات